

باروخ اسپینوزا

اخلاق

چاپ دوم با اصلاحات و تجدید نظر

ترجمهٔ دکتر محسن جهانگیری

باروخ اسپینوزا

اخلاق

چاپ دوم با اصلاحات و تجدید نظر

ترجمهٔ دکتر محسن جهانگیری
(استاد دانشگاه تهران)

فلسفه
۳۲

مرکز نشر دانشگاهی
۸۵۲



اخلاق
تألیف باروخ بندیکت اسپینوزا
ترجمهٔ دکتر محسن جهانگیری (استاد دانشگاه تهران)
ویراستهٔ اسماعیل سعادت
نسخه‌پرداز : مسعود رژدام
مرکز نشر دانشگاهی، تهران
چاپ اول ۱۳۶۴
چاپ دوم ۱۳۷۶ (با تجدید نظر)
تعداد ۳۰۰۰
حروفچینی : مرکز نشر دانشگاهی (نوشین شاهنده)
چاپ : محمد امین

فهرستنویسی پیش از انتشار کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران

اسپینوزا، بندیکت، ۱۶۳۲ ـ ۱۶۷۷ Spinoza, Benedict
اخلاق / باروخ اسپینوزا؛ ترجمهٔ محسن جهانگیری؛ ویراستار اسماعیل سعادت ـ [ویرایش ۲]. ـ تهران : مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
سی، ۳۶۰ ص.
ISBN 964-01-0852-9 (pbk)
ISBN 964-01-8151-X (hc)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار).
عنوان اصلی : Ethica = Ethic.
واژه‌نامه.
کتابنامه : ص. [۳۴۴] ـ ۳۴۶.
۱. اخلاق. الف. جهانگیری، محسن، ۱۳۰۸ ـ ، مترجم. ب. مرکز نشر دانشگاهی. ج. عنوان.
۱۳۲۵ الف ۵۳ الف / B ۲۸۹۹ ۱۷۰
۱۳۷۶
کتابخانهٔ ملی ایران ۷۶ـ۶۸۶۲م

فهرست

عنوان — صفحه

بسم‌الله الرحمن الرحیم

دیباچه

کتاب اخلاق اسپینوزا که در آینده ـ در مقام ذکر کتب و رسالات او ـ دربارهٔ آن به‌درازا سخن گفته خواهد شد، حاصل یک عمر تجربه و تحقیق و تفکر و تأمل و حاوی سنجیده‌ترین و پخته‌ترین و نهایی‌ترین اندیشه‌های فلسفی و حامل پیامها و بشارتهای معنوی و به گفتهٔ کولریج (Coleridge) شاعر نامدار انگلیسی، انجیل او و بلاشک از امّهات کتب فلسفی غرب است که به‌راستی عمیق و دقیق و پربار و پرمحتوی و در عین حال بسیار صعب و سخت و مجمل و موجز است به‌طوری که فهم هر جملهٔ آن نیازمند تأملی عمیق و شرحی کشّاف است. مؤلف بنابر سنّت متداول عصرش کتاب را به زبان لاتینی نوشته است، بعدها این کتاب به زبانهای مختلف از جمله زبان انگلیسی به‌کرّات ترجمه شده است. من در سال ۱۳۵۵ شمسی به تشویق یکی از استادان بارع دانشگاه تهران از روی ترجمهٔ انگلیسی W.H. White به ترجمهٔ آن به زبان فارسی پرداختم. در آغاز کار را سهل و ساده پنداشتم. امّا به‌تدریج اهمیت و صعوبت کار خود را نمایان ساخت و فهم برخی از عبارات و ادای برخی از معانی به زبان فارسی جداً مشکل نمود. در نتیجه انصراف حاصل آمد و دست از کار کشیدم. در سال ۱۳۶۰ دوباره بر آن شدم که دنبالهٔ کار را بگیرم و به هر نحوی که شده آن را به پایان برسانم. این بار که به‌خوبی از عظمت و صعوبت کار آگاه بودم، با تصمیم جدی‌تر و با ارادهٔ استوارتری به‌کار پرداختم. آثار مفسّران اسپینوزا و سایر ترجمه‌های انگلیسی کتاب را هم مورد مطالعه قرار دادم. از میان آثار مذکور کتاب پولوک (Pollock) تحت عنوان اسپینوزا، زندگی و فلسفهٔ او (*Spinoza, his Life and Philosophy*) کتاب ژوکیم (Harold H. Joachim) تحت عنوان بررسی کتاب اخلاق (*A Study of the Ethics of Spinoza*) و کتاب ولفسن (Harry Austryn Wolfson) تحت عنوان فلسفهٔ اسپینوزا (*The Philosophy of Spinoza*) را مهم و مفید یافتم، به‌ویژه کتاب اخیرالذکر را که به‌راستی حاوی نکات فلسفهٔ اسپینوزا و مفتاح کتاب اخلاق اوست و درباره‌اش این مثل به‌درستی صادق است که «کلّ الصّید فی جوف الفراء» و لذا بیشتر به مطالعهٔ آنها همت گماشتم و احیاناً نکاتی را که از آنها آموخته بودم در ذیل صفحات آوردم.

از میان سایر ترجمه‌های کتاب هم، پس از ترجمهٔ مذکور در فوق به‌ترتیب ترجمهٔ Andrew Boyle و ترجمهٔ R.H.M. Elwes را گویاتر و رساتر دیدم و برای فهم بهتر مطالب و عبارات به آنها نیز مراجعه کردم. امّا ترجمه‌ها را غالباً هم در به‌کارگرفتن لغات و اصطلاحات انگلیسی به‌جای لغات و اصطلاحات لاتینی و هم در بیان و ادای معانی و مفاهیم، مختلف یافتم و این اختلافات در پاره‌ای از موارد به‌حدی بود که صرف‌نظر کردن از آن و به تسامح و تساهل گذشتن را شرط دقت و انصاف ندیدم. لذا در این‌گونه موارد با بضاعت اندکی که داشتم با بهره‌گیری از اطلاع استادان فن به متن لاتینی مراجعه کردم و آنچه را به متن لاتینی نزدیک می‌نمود و نیز با نظام فکری اسپینوزا سازگار می‌آمد برگزیدم و آنچه را دور و ناسازگار یافتم رها کردم و گاهی هم برای آگاهی خواننده عبارات مختلف و نیز واژه‌های لاتینی را با برگردانهای گوناگون انگلیسی در ذیل صفحات آوردم تا خواننده خود داند و شاید معانی بهتر و دقیقتری از آنها دریابد؛ و رمز ترجمه‌ها را به‌ترتیبی که در فوق نوشته شده A، B و C قرار دادم.

برای گزینش واژه‌های فارسی به‌جای کلمات لاتینی درکتابهای اخلاق نیکوماخس و نفس تألیف ارسطو، ترجمهٔ اسحق بن حنین، تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق تألیف ابن‌مسکویه و اخلاق ناصری نوشتهٔ خواجه نصیرالدین طوسی به کاوش و پژوهش پرداختم، امّا توفیق کلی نیافتم، همچنانکه ارسطو آن دانای بزرگ یونان (اخلاق نیکوماخس، المقالة‌الثانیة، فصل ۷) و نصیرالدین طوسی آن استاد بشر (اخلاق ناصری، فصل چهارم از مقاصد) و خود اسپینوزا آن اندیشمند نکته‌دان و نکته‌سنج و زباندان و زبان‌فهم (اخلاق، بخش سوّم تعریف، توضیح تعریف ۲۰) در این‌گونه امور توفیق کلی نیافته‌اند.

با این همه تا آنجاکه در توان داشتم شرط امانت نگه‌داشتم، معنی را فدای لفظ نکردم، از به‌کار بردن الفاظ مترادف احتراز جستم و به بهانهٔ اینکه این عبارت فارسی نیست، یا «حکمای ما این‌گونه اصطلاحات، و عبارات را به‌کار نمی‌برند» ازکوشش برای ادای معانی و مقاصد مؤلّف سر باز نزدم.

از خوانندهٔ محترم تقاضا دارم در داوری شتاب نکند و تا همهٔ ترجمه را ولو به‌اجمال نخوانده و بررسی نکرده از اظهارنظر قطعی و نهایی خودداری فرماید و در عین حال از استادان حاذق، پژوهندگان وارد و مترجمان ماهر انتظار دارم که از اشتباهات و لغزشهای

نگارنده و نقص کار با نظر اغماض نگذرند و از هدایت و ارشاد دریغ نفرمایند تا در چاپهای آینده مورد استفاده قرار گیرد.

و از آنجا که آشنایی با خانواده، دین و مذهب، دوستان و دشمنان، موافقان و مخالفان یک فیلسوف و آگاهی از نحوهٔ تربیت و تعلیم و طرز تفکر مربیان و معلمان وکمّیّت وکیفیّت آثار و ارتباطش با اسلاف و تأثیرش در اخلاف در پی بردن به اندیشه و شناختن فلسفهٔ او تأثیر بسیار دارد، که زندگی و اعمال و افعال یک فیلسوف برخلاف یک عالم تمثّل و تعیّن اندیشه و فلسفهٔ اوست، به‌ویژه فیلسوف صادقی همچون اسپینوزا که به شهادت دوست و دشمن و موافق و مخالف پندارش با کردارش، قولش با عملش و بالاخره ظاهرش با باطنش یکی بوده است و خلاصه آن‌گونه که اندیشیده زندگی کرده است، لذا لازم دیدم که صفحاتی به‌عنوان زندگینامهٔ اسپینوزا که حاوی مطالب مذکور باشد بنویسم و در اول کتاب قرار دهم تا خوانندهٔ علاقه‌مند پیش از مطالعهٔ کتاب به خواندن آن بپردازد که مسلماً مفید و سودمند خواهد بود.

در خاتمه به‌اقتضای حدیث شریف «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» بر خود فرض می‌دانم از همهٔ عزیزانی که مرا در این امر خیر یاری فرموده‌اند تشکر کنم، به‌ویژه از آقایان دکتر پورجوادی سرپرست محترم مرکز نشر دانشگاهی که علاوه بر تشویق وسائل چاپ آن را فراهم آوردند و دکتر استفان پانوسی استاد زبان‌شناسی دانشگاه تهران که در فهم عبارات لاتینی و تطبیق ترجمه‌های انگلیسی با متن لاتینی از هیچ نوع کمکی دریغ نورزیدند، و بالاخص از آقای اسماعیل سعادت ویراستار دقیق و عمیق که با صبر و حوصله و دقت و امعان نظر و خلوص نیت و حسن سلیقت این ترجمه را با ترجمهٔ فرانسوی آن مقابله کردند و اصلاحاتی به‌عمل آوردند که جداً مؤثر افتاد. امید است مورد استفادهٔ دانشجویان قرار گیرد و پژوهندگان را به‌کار آید و از ما همچون اثر ناچیزی در صفحهٔ روزگار باقی بماند. والسّلام.

دکتر محسن جهانگیری
تهران، فروردین ماه ۱۳۶۴
رجب‌الاصمّ ۱۴۰۵

بسمه تعالی

مقدمهٔ چاپ دوم

در سال ۱۳۶۴، که ترجمهٔ کتاب اخلاق اسپینوزا، فیلسوف نامدار هلندی، در پنج‌هزار نسخه انتشار یافت، هرگز انتظار نمی‌رفت کتابی تخصّصی، که فقط مورد مراجعه و مطالعهٔ متأمّلانِ در مسائل فلسفی است، در مدتی نسبتاً کوتاه، کمیاب و نیازمند تجدید چاپ شود. اما از برکت توجّه و علاقهٔ هموطنان به‌ویژه جوانان عزیز به مسائل فلسفی، که به‌راستی شکوهمند و قابل تحسین و تقدیر است، کتاب کمیاب شد و مشتاقان و علاقه‌مندان خواستار تجدید چاپ آن شدند. نگارنده، پس از مطالعه و بررسی دقیق و تغییر برخی از اصطلاحات، اصلاح بعضی از عبارات و افزودن نکاتی چند، کتاب را آمادهٔ چاپ کردم. خوشبختانه در این مدّت برخی از اهل فضیلت و دوستداران حکمت به نشر آثار و افکار این فیلسوف بزرگ عنایت ورزیدند، که من جهت قدرشناسی از زحمات ایشان و نیز برای آگاه ساختن علاقه‌مندان به مطالعهٔ کتابهای فلسفی لازم دیدم به معرّفی آن بزرگان بپردازم. نخست فاضل محترم و مترجم توانا جناب آقای اسماعیل سعادت به ترجمهٔ کتاب رساله در اصلاح فاهمهٔ اسپینوزا همت گماشت، همان‌طور که انتظار می‌رفت، کتاب را با نثری پخته و سنجیده به‌چاپ رسانید، که به‌راستی شایستهٔ مطالعه و قابل استفاده است.

آقای دکتر محمدحسن لطفی مترجم عمیق و دقیق، که عمر پربرکت خود را در فنّ ترجمهٔ آثار فلسفی گذرانیده است، قسمت اسپینوزای کتاب فیلسوفان بزرگ کارل یاسپرس را به فارسی برگردانید، که خواندنی و شایستهٔ مطالعه است. آقای دکتر سیدمحمد حکّاک بخش اسپینوزای تاریخ فلسفهٔ فردریک کاپلستون را ترجمه کرد، که برای اطلاع اجمالی از اصول فلسفهٔ اسپینوزا سودمند است.

این‌جانب نیز، علاوه بر تدریس فلسفهٔ اسپینوزا در دوره‌های کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری فلسفه دانشگاه تهران (دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی) «مقاله‌ای تحقیقی انتقادی، دربارهٔ مفاهیم و مسائل اخلاقی در فلسفهٔ اسپینوزا» و مقاله‌ای دیگر تحت عنوان «نظام حالتی در فلسفهٔ اسپینوزا» نوشتم که به‌زودی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران چاپ خواهد شد. کتاب شرح اصول فلسفی دکارت، تفکّرات مابعدالطّبیعی،

و رسالهٔ مختصرهٔ او را هم ترجمه کرده‌ام که آمادهٔ چاپ است. بر خود فرض می‌دانم که از تمام عزیزانی که مرا در چاپ مجدّد این کتاب یاری کردند تشکّر کنم، مخصوصاً از آقایان دکتر نصرالله پورجوادی مدیر محترم مرکز نشر دانشگاهی و فاضل محترم جناب اسماعیل سعادت و جوان جدّی و پرکار آقای مسعود رزدام که با بردباری و حوصله به کار نسخه‌پردازی کتاب اهتمام ورزیدند.

در پایان از قادر منّان مسئلت دارم که این کمترین را بیش از پیش موفّق گرداند تا این روزهای واپسین عمر خود را در نشر فرهنگ و معارف بشری بگذرانم.

آمین یا ربّ العالمین
تهران، مهر ۱۳۷۶
ربیع الثانی ۱۴۱۸
دکتر محسن جهانگیری

مقدمهٔ مترجم

یا باید اسپینوزایی باشی و یا هرگز فیلسوف نباشی
هگل

باروخ بندیکت اسپینوزا[1] در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۲ میلادی درکشور هلند در شهر آمستردام در یک خانوادهٔ سرشناس یهودی مارونی[2] سفارادی[3] (اسپانیایی-پرتغالی) به‌دنیا آمد. والدینش وی را باروخ (یعنی فرخ) نام نهادند. اما او پس از رانده‌شدن از جامعهٔ یهود ـ که در آینده بدان اشاره خواهد شد ـ نامش را به بندیکت که مرادف لاتینی باروخ عبری است تغییر داد و پس از آن در نوشته‌ها و نامه‌هایش همواره از خود با نام بندیکت نام برد.

دوران کودکی و نوجوانی را در رفاه و آسایش گذرانید. با آداب دینی تربیت یافت و از امکانات تربیتی خوبی برخوردار شد. در مدرسهٔ عبرانی آمستردام به‌نام یشیباه[4] در محضر مدرسان و معلمان نامداری همچون منسح‌بن اسرائیل[5] مدرس وارد و ماهر کابالا[6] و ساول مورتریا[7] تلمود[8]شناس عصر به تحصیل زبان عبری و دروس دینی همّت گماشت و در فراگیری زبان و دروس مذکور به‌زودی تا آن حد پیشرفت کرد که در سنین جوانی به‌خوبی از عهدهٔ خواندن و فهمیدن کتب معتبر عبری برآمد. به تأمّل در متن تورات و رموز و اسرار تلمود همت گماشت و در فرهنگ عرفانی کابالا و تاریخ و سرگذشت قومش به کاوش و پژوهش پرداخت. اطلاعات و معلوماتی عمیق و وسیع به‌دست آورد، ولی روح کنجکاوش ارضا نشد و آن مقولات و معلومات را در تبیین و توجیه مسائل دینی نارسا یافت.[9]

از این‌رو بر آن شد که زبان لاتینی بیاموزد تا بدین وسیله با دنیای دیگری از علم و

1. Baruch Benedict Spinoza 2. Marrans 3. Sephardic
4. Yeshibah. Leon Roth, "Jewish Thought in the Modern World" (*The legacy of Israel*, p. 366).

۵. Manasseh Ben Israel فیلسوف و متکلم یهودی (۱۶۵۷_۱۶۰۴).
۶. Cabbala یا Cabala یا قبّاله فرهنگ عرفانی یهود.

7. Saul Levi Morteria

۸. تلمود به‌معنی تعلیم ازکتب دینی معروف یهود.

9. Will Durant, *The Story of Philosophy*, p. 149 & *The Story of Civilization*, part 8, chap. 22, p. 620

فرهنگ آشنا شود. برای این منظور به مدرسهٔ فرانسیس فان‌دن‌انده[10] طبیب و ادیب و عالم و سائس هلندی و ملحد معروف زمان رفت و در محضر این استاد جامع و ذوفنون علاوه بر زبان لاتینی طب و ریاضیات و علوم و فنون دیگر آموخت و از حکمت مدرسی، به‌ویژه حکمت توماس آکویناس و از فلسفهٔ دکارت و بیکن و هابز آگاهی یافت و از الحاد و افکار ضددینی استاد نیز مطلع و احیاناً متأثر گردید. طبق نظر دکتر لند[11] در تعلیم به مقام معاونت استاد رسید[12] و به روایتی هم عاشق دختر او «کلارا ماریا» شد.[13]

اسپینوزا به‌واسطهٔ مراوده با فان‌دن‌انده با افکار برونو[14] (۱۵۴۸ـ۱۶۰۰) متفکر وحدت‌گرای و زندیق متهوّر ایتالیایی[15] نیز آشنا شد و در آثار او به مطالعه پرداخت و از وی چیزها آموخت که بلاشک در ابداع نظام فلسفیش مؤثر افتاد.

اسپینوزا به‌احتمال قوی از افکار ضددینی داکوشتا[16] هم که مانند وی عقل‌گرای محض بوده و چندی پیش از وی به مخالفت دین سنتی و حاکمیّت اَحبار یهود برخاسته و مطرود شده بود مطلع[17] و متأثر شد.

مقصود اینکه تفکرات و تأملات فلسفی و آشنایی با فلسفه‌ها و اندیشه‌های ضددینی در اسپینوزا مؤثر افتاد و به‌تدریج از رفت و آمد خود به کَنیسه کاست و احیاناً به گفتن سخنان آمیخته به زندقه و پراکندن اندیشه‌های آلوده به هرطقه پرداخت. اولیای کنیسه از افکار و اقوال ضددینی وی آگاه شدند و به تطمیع و تهدیدش پرداختند، اما نه تطمیع و نه تهدید، هیچ‌یک مؤثر نیفتاد، زیرا او در آنچه می‌اندیشید و می‌گفت قاطع و استوار می‌بود. به‌ناچار در سال ۱۶۵۶ وی را به محکمه کشاندند و به محاکمه‌اش پرداختند و محکومش کردند و کافرش پنداشتند و لعننامه‌ای بسیار غلیظ و شدید که در نوع خود کم‌نظیر است برایش نوشتند و در کَنیسه در حضور عدهٔ کثیری خواندند و بدین ترتیب از جامعهٔ یهود طردش کردند.[18]

10. Francis van den Ende

۱۱. Dr. Land ناشر آثار اسپینوزا در لاهه، در سالهای ۱۸۸۲، ۱۸۸۳ و ۱۸۹۵.

12. Pollock, *Spinoza*, p. 12.

13. Will Durant, *The Story of Philosophy*, p.150 & Colerus, *The Life of Spinoza*, p.388.

14. Giordano Bruno

15. Windelband, *A History of Modern Philosophy*, vol. 1, p. 130.

16. Gabriel Acosta یا Uriel da Costa 17. Pollock, *Spinoza*, p. 7,8. 18. Ibid, p. 14.

اما او این تکفیر و لعن و طرد را به چیزی نگرفت و در برابر آن هرگز از خود ضعفی نشان نداد، زیرا حکمتش ایجاب می‌کرد که: «در مقابل حوادث ولو هرقدر ناگوار باشد استقامت ورزد و به آنچه پیش آمده رضا دهد، خطای خطاکاران و لغزش جاهلان را ببخشد و آنچه را بد و بدبختی می‌نماید به چیزی نگیرد، زیرا همهٔ امور طبق حکم سرمدی خداوند جریان می‌یابد و در نظام عالم شرّی وجود ندارد».[19] لذا پس از دریافت خبر تکفیر با خونسردی گفت: «این مرا به هیچ چیزی جز آنچه باید انجام دهم وادار نمی‌کند.[20]» در این وقت بود که نامش را از باروخ عبری به بندیکت لاتینی تغییر داد[21]، و گویا بدین ترتیب خواست رابطهٔ خود را به‌کلی از جامعهٔ یهود قطع کند. پس از دریافت خبر تکفیر و محکومیت دائمی[22] یا کمی پیش از آن یعنی در دورهٔ تعلیق و بلاتکلیفی[23] از آمستردام خارج و در قریهٔ کوچک اورکرک[24] واقع در جنوب آمستردام یا در بیرون شهر در جادهٔ اورکرک در اطاقی که در زیر یک شیروانی واقع بود منزوی شد و برای امرار معاش به شغل عدسی‌تراشی که آن را در جامعهٔ یهود آموخته بود اشتغال ورزید و از این راه اندک روزی حلالی به‌دست آورد و با جمعیّت خاطر و مَناعت نفس به تفکرات و تأملات علمی و فلسفی و تألیف و تصنیف پرداخت که به‌راستی بسیار عالی، قرین موفقیت و درخور ستایش و غبطه بود. در همین‌جا برای دفاع از خود رسالهٔ دفاعیّه‌ای به‌زبان اسپانیایی نگاشت که مفقود شد.[25] در پایان سال ۱۶۶۰ یا آغاز سال ۱۶۶۱ از این مکان به قریه[26] یا شهرک راینسبورگ[27] نزدیک لیدن[28] رفت و در خانه‌ای محقّر ـ که هنوز هم پابرجاست ـ و در کوچه‌ای باریک که اکنون به‌نام اسپینوزا معروف است به خلوت نشست و به تحقیق و تصنیف همت گماشت و چنان سرگرم و مجذوب کارهای علمی و فلسفی شد، که گاهی ایام متوالی خانه را ترک نکرد و یک‌بار اتفاق افتاد که سه ماه از خانه بیرون نیامد.[29]

19. *Ethics*, part. 2, prop. 44, Corollary. 2. prop. 49, note & Letter 43.

20. Pollock, *Spinoza*, p. 19. 21. Will Durant, *The Story of Philosophy*, p. 156.

22. Will Durant, *The Story of Civilization*, part 9. chap. 22, p. 623.

23. Colerus, *Spinoza*, p. 390. 24. Ouwerkerk یا Outerdek

25. Pollock, *Spinoza*, p. 19. 26. Ibid, p. 21.

27. Rhynsburg. Hoffding, *A History of Modern Philosophy*, vol. 1, p. 297.

28. Leyden

29. Pollock, *Spinoza*, p. 21 & Will Durant, *The Story of Philosophy*, p. 156.

در این مکان علاوه بر تألیف و تصنیف کتب با برخی از علما و حکمای بزرگ عصرش، همچون نیکولاس استنو[30] کالبدشناس نامدار و استاد تشریح دانشگاه کپنهاک و هانری اولدنبورگ[31] متکلم معروف و رجل سیاسی عصر و دیگران در مسائل عملی و فلسفی به مکاتبه پرداخت.

در سال ۱۶۶۳[32]،یا ۱۶۶۴[33]، یا ۱۶۶۵[34]، به قصد دیدار دوستانش به شهر آمستردام رفت، اما اقامتش در این شهر بسیار کوتاه شد که از آنجا به‌زودی به قصد وربورگ[35] دهکدهٔ کوچکی نزدیک لاهه خارج شد و در آنجا اقامت گزید و مثل همیشه به تفکرات و تأملات علمی و فلسفی مشغول شد و با عالمان و فیلسوفان معروف عصرش، همچون اولدنبورگ، دکتر جان باومیستر[36] طبیب و فیلسوف مشهور و دکتر یوهان هوده[37] طبیب و ریاضیدان معروف به مباحثه و مکاتبه پرداخت و شهرتی عظیم یافت.

در سال ۱۶۷۰ به شهر لاهه رفت و تا پایان عمر در آنجا ماند. ظاهراً دوستیش با جان دویت[38] سیاستمدار متنفذ و روشنفکر عصرش وی را بدانجا کشانید.

در این شهر نخست به خانهٔ مجلّل بیوهٔ وان‌ولدن[39] رفت و بعد به منزل محقر هندریک واندر سپیک[40] نقل مکان کرد و در قسمت فوقانی آن سکنی گزید و مثل گذشته زندگی فیلسوفانه پیش گرفت. در نهایت صرفه‌جویی و قناعت و مناعت نفس و جمعیّت خاطر روزگار گذرانید و به تفکرات و تأملات فلسفی پرداخت و به تألیف و تصنیف همت گماشت. بر شهرت و عظمت خود افزود و دوستان و یاران فراوان یافت. با لایب‌نیتس فیلسوف و عالم نامدار عصرش دیدار کرد و با اولدنبورگ و به توسط وی با رابرت بویل[41] (۱۶۲۷ـ۱۶۹۱) شیمیدان بزرگ زمانش به مکاتبه پرداخت. بیش از پیش بر شهرتش افزوده شد. عدهٔ کثیری دورش گرد آمدند که صحبتش را غنیمت می‌شمردند و نه‌تنها در مسائل علمی و فلسفی از افاضاتش بهره‌مند می‌شدند، بلکه در امور سیاسی و کشورداری نیز با وی به کنکاش

30. Nicholas Steno 31. Henry Oldenburg

32. Will Durant, *The Story of Civilization*, part 8, chap. 22, p. 625.

33. Hegel, *The History of Philosophy*, vol. 3, p. 253.

34. Will Durant, *The Story of Philosophy*, p. 151. 35. Voorburg

36. Johan Bouwmeester 37. Johan Hudde 38. John de Witt 39. Van Velden

40. Hendrik Vander Spyck 41. Robert Boyle

می‌نشستند، که او این‌گونه امور را هم خوب درک می‌کرد و نظرهای صائب ابراز می‌داشت.[42]

خلاصه روزگار به‌آرامی می‌گذراند و ایام عمر قرین عزت و موفقیت می‌بود که ناگهان واقعهٔ مهمی رخ داد و آسایش و آرامش فیلسوف را به‌هم زد. واقعه از این قرار بود که در سال ۱۶۷۲ پادشاه فرانسه با سپاهی عظیم به هلند حمله کرد، ارتش هلند را شکست داد و وارد اوترخت[43] شد. مردم لاهه جان دویت یار مهربان و حامی اسپینوزا را مسؤول این شکست پنداشتند و در بیستم اوت همان سال او را کشتند. پس از این واقعه شاهزاده دوکنده[44] فرمانده سپاه فرانسه که اسپینوزا را می‌شناخت و از مقام فضل و دانشش آگاه بود، وی را به مقر فرماندهی خود در اوترخت دعوت کرد و او ـ شاید به این نیت خیر که برای صلح چاره‌ای بیندیشد ـ دعوت شاهزاده را پذیرفت و راهی اوترخت شد، ولی به‌علت غیبت طولانی شاهزاده از مقر فرماندهی دیدار حاصل نشد و او به خانهٔ محقّرش در لاهه بازگشت. به‌دنبال این واقعه شدیداً مورد تهمت قرار گرفت و در شهر پیچید که او جاسوس فرانسه است. مردم یک روز هنگام غروب در برابر خانه‌اش ازدحام کردند و خانه و اهل خانه را مورد خطر قرار دادند. ولی خطر به‌زودی رفع شد، زیرا مردم به حسن‌نیتش پی بردند، بی‌گناهش شناختند و از جلو خانه‌اش پراکنده شدند.[45]

او پس از این واقعه نیز تا پایان عمر در این خانه زندگی کرد. در سال ۱۶۷۳ استادی کرسی فلسفهٔ دانشگاه هیدلبرگ بسیار محترمانه به وی پیشنهاد شد. اما او بسیار مؤدبانه و هوشمندانه آن را نپذیرفت، زیرا دریافت که پذیرش این شغل رسمی آزادیش را محدود خواهد ساخت.[46] در این ایام بیش از پیش به خلوت و عزلت گرایید. گاهی اتفاق می‌افتاد که ماهها از خانه بیرون نمی‌رفت و بیشتر اوقات خود را در تفکر و تأمل و تحقیق و تصنیف می‌گذرانید. با صاحبخانه‌اش آمیزش بسیار دوستانه‌ای داشت. بعدازظهرها وقتی که از مطالعه و تألیف خسته می‌شد با صاحبخانه و خانواده‌اش دربارهٔ هر چیزی حتی امور بسیار جزئی و پیش‌پاافتاده سخن می‌گفت. غالباً بچه‌ها را پند می‌داد که به کلیسا بروند

42. Hoffding, *A History of Modern Philosophy*, vol. 1, p. 299 & A. Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, Introduction, p. 36, 46, 47, 51, 53, 55 & Letter 64 & Will Durant, *The Story of Civilization*, part 8, chap. 22, p. 630.

43. Uterecht 44. de Conde 45. Pollock, *Spinoza*, p. 36.

46. Will Durant, *The Story of Civilization*, part 8, chap. 22, p. 631.

و در اطاعت والدین خود باشند. زن صاحبخانه که بانویی پارسا و ساده‌لوح بود روزی از اسپینوزا پرسید آیا دینش وی را رستگار خواهد کرد. او پاسخ داد دینش دین خوبی است نباید در آن شک و تردید روا دارد و در جستجوی دینی دیگر باشد. اگر راه پارسایی پیش گیرد البته رستگار خواهد بود.[47] او در نهایت خلوت و عزلت و آسایش و آرامش و نشاط علمی و زهد فلسفی در این خانه زندگانی گذرانید تا اجل محتوم فرا رسید و ساعت سه بعدازظهر روز یکشنبه سال ۱۶۷۷ در حالی‌که اهل خانه به کلیسا رفته بودند و فقط دوست و طبیب معالجش دکتر میر[48] و به‌روایتی دکتر شولر[49] بر بالینش بود با مرض سل از دنیا رفت و به تعبیر هگل فردیتش به جوهر واحد بازگشت.[50] جنازه‌اش را در کلیسای نو در جوار دوست مقتولش جان دویت به‌خاک سپردند. بر سر گورش از پیروان هر دین و مذهبی دیده می‌شدند. اکثر مردم شهر از مرگ وی اندوهگین شدند، زیرا مردم عادی برای سادگی و مهربانیش وی را دوست می‌داشتند و حکیمان به‌خاطر حکمتش به وی احترام می‌گذاشتند و اتباع ادیان مختلف به‌واسطهٔ بی‌غرضی و بی‌نظریش به وی ارج می‌نهادند.[51] از آنجا که به‌راستی فیلسوفانه زندگی کرده و از دنیا به چیزی جز به علم و حکمت دل نبسته بود از خود نه زن و نه فرزندی به یادگار گذاشت و نه مال و ثروتی. بنابرگزارش دقیق کولروس تمام ماترک او چهارصد فلورین و سیزده پنس فروخته شد که ملاحظه می‌شود به‌راستی زیبندهٔ یک فیلسوف راستین است. از این مبلغ، پس از کسر هزینهٔ فروش سیصد و نود فلورین (به پول کنونی ایران دوازده هزار و چهارصد ریال) و پس از پرداخت هزینهٔ دفن او چیز اندکی باقی ماند و به‌روایتی اصلاً چیزی باقی نماند.[52] اما، چنانکه در آینده خواهیم گفت، او کتب و رسالات ارزنده‌ای به‌جای گذاشت که نامش را برای همیشه در تاریخ فرهنگ بشری جاودانه ساخت.

سعهٔ دانش و کثرت اطلاعات. اسپینوزا تمام عمر خود را وقف فرهنگ و دانش کرد

47. John Wild, *Introduction to Spinoza Selections*, p. 20.

48. Dr. Lewis Meyer. Will Durant, *The Story of Philosophy*, p. 162.

49. Dr. Hermann Schuller. Will Durant, *The Story of Civilization*, part 8, chap. 22, p. 636.

50. Hegel, *The History of Philosophy*, vol. 3, p. 254.

51. Will Durant, *The Story of Philosophy*, p. 162.

52. Colerus, *Spinoza*, p. 418. (ذیل کتاب پولوک)

و به چیزی جز علم و حکمت نیندیشید. زبانهای گوناگون: عبری، لاتینی، یونانی، هلندی، ایتالیایی، اسپانیایی، پرتغالی، آلمانی و فرانسه فراگرفت[53] و در بعضی از آنها مَهارت و حَذاقت یافت. به زبان عبری، هلندی، اسپانیایی و بیشتر از همه به زبان لاتینی کتاب و رساله نوشت. از برکت دانستن زبانهای متعدد در نظامهای مختلف فلسفی، در فرهنگ و تاریخ ملتها و دین و شریعت امّتها به مطالعه و تحقیق پرداخت. از فلسفه‌های گذشته به‌ویژه فلسفهٔ یهود و فلسفهٔ مدرسی و فلسفهٔ دکارت علم و اطلاع وسیعی به‌دست آورد. از شریعت موسی (ع) و از تعلیمات عیسی (ع) به‌خوبی آگاه شد. اما با اینکه از راه مطالعهٔ کتب فلسفی یهود بالاخص دلالةالحائرین موسی‌بن میمون و نیز کتب فلسفی مَدرسیان بالاخص سن توماس با فلسفهٔ اسلامی آشنا شد و از افکار و اصطلاحات فیلسوفان بزرگ مسلمان از قبیل فارابی و ابن‌سینا بهره‌ها برد، نسبت به دین اسلام تا آخر عمرش بیگانه ماند و دربارهٔ آن نظرهای نادرستی اظهار داشت، که متأسفانه ما را اکنون مجال اشاره به آن نیست.[54] تأملات فلسفی و مطالعات کلامی وی را از تفکرات علمی باز نداشت که چنانکه گذشت با برخی از عالمان بزرگ زمانش در زمینه‌های علمی به مباحثه پرداخت و به‌علاوه رسالات مختصری هم در زمینه‌های علمی نگاشت. اما با این همه هرگز به علم شهرت نیافت، زیرا فلسفه‌اش علمش را تحت‌الشعاع قرار داد.

اظهارنظرها. در حالی که اکثر معاصران و اخلاف اسپینوزا به اتفاق کلمه زهد فلسفی، شیوهٔ زندگی و بی‌غرضی و بی‌نظری وی را ستوده و در وارستگی و آزادگیش داد سخن داده‌اند در خصوص مذهب و مشرب فلسفی و طرز تفکر وی آراء و اقوال کثیر و متضادی اظهار داشته‌اند و هر واژه و اصطلاحی را که در فرهنگها و دائرةالمعارفهای ادبی و فلسفی یافته‌اند بر نظام فلسفیش اطلاق کرده‌اند که به‌راستی شگفت‌آور و در عین حال حاکی از عمق اندیشه و کثرت ابعاد فلسفهٔ اوست.

مثلاً عده‌ای او را ضد دین یهود و شریعت موسی (ع) دانسته‌اند. چنانکه گذشت، شورای

53. Pollock, *Spinoza*, p. II.

۵۴. در رساله‌ای جداگانه که دربارهٔ اسپینوزا در دست تألیف دارم، در این خصوص به درازا سخن خواهم گفت.

کنیسهٔ آمستردام از این عده بودند. بعضی هم او را مؤمن به دین یهود پنداشته و نوشته‌اند که: او یهودی به‌دنیا آمد، یهودی زندگی کرد و یهودی مرد.[55] عده‌ای او را ضدمسیحی شناسانده‌اند[56] و عده‌ای دیگر مسیحی راستینش قلمداد کرده‌اند. نوولیس شاعر کاتولیک آلمانی او را سرمست خدا خوانده، شلایرماخر از وی با عبارت اسپینوزای مقدّس مکفّر یاد کرده،[57] هیوم ملحد همه جا رسوایش ساخته[58] و شوپنهاور متریالیست ناآگاهش خوانده[59] و برخی از متریالیستهای مارکسیست او را مارکس بدون ریش نامیده‌اند.[60] عده‌ای او را کشندهٔ روح و تباه‌کنندهٔ اخلاق پنداشته‌اند.[61] ولتر او را مثال اعلای فضیلت معرفی کرده است.[62] بعضی او را منکر خدا دانسته‌اند، اما هگل او را منکر جهان شناخته است.[63] و بالاخره با اینکه در مسائل اساسی فلسفه مخالف دکارت است عده‌ای وی را از زمرهٔ دکارتیان به‌شمار آورده‌اند. ناگفته نماند که برخی هم او را از اولیا پنداشته‌اند[64] و گرگوری هم کتاب اخلاقش را حکایتی از عشق شدید عارفانه انگاشته است.[65] خوانندهٔ آگاه به‌خوبی می‌داند که برای حکومت و داوری در میان این همه اظهارنظرهای مخالف و متناقض مجال و حوصلهٔ زیادی لازم است که اکنون نه ما را مجال آن است و نه این مقدمه را حوصلهٔ آن. من در رسالهٔ جداگانه‌ای که هنوز به چاپ نرسیده به آن تحرّی کرده‌ام و در اینجا به چند جمله زیر بسنده می‌کنم: او نه ضد شریعت موسی (ع) بوده، و نه یهودی سنّتی، نه ضد مسیحیت بوده، و نه مسیحی راستین، نه عارف به‌معنای متعارف لفظ بوده، و نه ملحد و مادی به‌معنای متداول آن، نه کشنده و تباه‌کنندهٔ اخلاق بوده، و نه مثال اعلای فضیلت، نه منکر خدا شده، و نه منکر جهان، نه مارکس بی‌ریش بوده،

55. Gregory, *Introduction to the Ethics* (translated by Boyle), p. 5
56. Will Durant, *The Story of Civilization*, part 8, chap. 22, p. 655
57. Will Durant, *The Story of Philosophy*, p. 162
58. Will Durant, *The Story of Civilization*, part 8, chap. 22, p. 656
59. Pollock, *Spinoza*, p. 373
60. Frederick M. Barnard, "**Spinozism**" *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, p. 543
61. Hegel, *The History of Philosophy*, vol. 3, p. 279   62. Pollock, *Spinoza*, p. 362
63. Hegel, *The History of Philosophy*, vol. 3, p. 279
۶۴. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۴۷
65. Gregory, *Introduction to the Ethics* (translated by Boyle), p. 7

و به یهودی پول‌دوست نژادپرست و بالاخره با اینکه تا حدی روش دکارتی را پسندیده و آن را کم و بیش در ساختن نظام فلسفیش به‌کار گرفته دکارتی به‌معنای متبادر لفظ هم نبوده است. زیرا در مسائل اساسی فلسفه با وی به مخالفت برخاسته، از دکارتیان به بدی و کودنی نام برده است و احیاناً دکارتیان هم از وی دوری جسته‌اند.[66] بلکه او اندیشمندی عمیق و خردمندی بزرگ و خلاصه فیلسوف عقل‌گرای محض بوده است که عقل را و فقط عقل خود را حلاّل مشکلات دانسته و به آنچه گفته و نوشته از راه عقل و برهان رسیده است. بالاتر از آن بوده و یا حداقل خود را بالاتر از آن می‌دانسته است که اندیشه و عقیده‌اش را در چهارچوب نظام فکری و عقیدتی خاصی قرار دهد و پیرو محض جریانی و یا شخصی باشد بلکه بیش از هر چیز و هر کس تحت تأثیر خردگرایی عصرش و دربند و عِقال عقلش بوده است. آنچه را عقلش درست تشخیص داده پذیرفته ولو برخلاف دین موسی (ع) و عیسی (ع) باشد و آنچه را نادرست دانسته مردود شناخته ولو قائل به آن ارسطو و دکارت باشد، و لذا خدایش با خدای دیگران، دینش با دین دیگران، اخلاقش با اخلاق دیگران و بالاخره فلسفه‌اش با فلسفهٔ دیگران فرقها دارد. پس همان‌طور که دکتر لند اندرز داده باید وی را اسپینوزا نامید، نه چیز دیگر و پس از آن دربارهٔ عقیده و اندیشه‌اش به کوشش و پژوهش پرداخت و به حکومت و داوری نشست.[67]

تأثیر در اخلاف. اندیشه و فلسفهٔ او در زمان حیات و پس از مرگش در سرزمینهای مختلف مورد توجه قرار گرفت و نظر نویسندگان و شاعران و متفکران بزرگی را اعم از موافق و مخالف به خود مشغول داشت و بدین ترتیب حرکتی عظیم به‌وجود آورد و به‌دنبال آن در زمینه‌های مختلف فلسفی و ادبی افکار جدیدی پیدا شد و مقالات و رسالات کثیری نگارش یافت و بالاخره همچنانکه آورباخ[68] توجه داده است افکار دو قرن را تغذیه کرد.[69] با اینکه در کشورش هلند در طی نسلی مورد نفرت قرار گرفت و متکلمان یهودی و مسیحی و احیاناً عده‌ای از عالمان علوم طبیعی در رد و مذمتش به نگارش رسالات و مقالاتی پرداختند[70] و تا آنجا که توانستند از وی به زشتی و بدی نام بردند و نفرت عامه را علیه‌وی برانگیختند

66. Letters 2, 43, 68
67. R. H. M. Elwes, *Introduction to the Chief Works of Spinoza*, p. 31
68. Auerbach   69. Pollock, *Spinoza*, p. 348   70. Ibid., p. 350

تا حدی که لسینگ[71]، شاعر و مورخ و فیلسوف آلمانی (۱۷۸۱ـ۱۷۲۹) می‌نویسد از وی چنان یاد می‌کردند که از سگ مرده [72] اما چندی نگذشت که فلسفه‌اش مورد توجه و تحسین عده‌ای از متفکران عارف‌مآب هلندی قرار گرفت که افکارش را پذیرفتند و به ستایشش پرداختند و در تقریر و تحریر افکار عرفانی خود از او بهره‌ها بردند و به‌نام عرفان اسپینوزایی شهره شدند، که مشهورترین آنها شخصی به‌نام پونتین فان هاتم[73] است که طریقتش به هاتمیسم[74] معروف شده است [75]

افکار اسپینوزا در جنبش روشنفکری فرانسه هم بی‌تأثیر نشد که سران جنبش انتقادات او را بر کتاب مقدّس به‌عنوان حربه‌ای علیه کلیسا به‌کار بردند و افکار و عقاید طبیعت‌گرایانه‌اش را مورد ستایش قرار دادند. البته از مفهومها و واژه‌های عرفانی‌نمای کتاب اخلاق هم دچار حیرت شدند.[76] در این کشور در قرن نوزدهم یک حوزهٔ نقد فلسفی که ویکتور کوزن[77] (۱۸۶۷ـ۱۷۹۲) در رأس آن قرار داشت پیدا شد که از فلسفهٔ دکارت حمایت و با فلسفهٔ اسپینوزا مخالفت می‌کرد و همین مخالفت باعث شد که فلسفهٔ اسپینوزا بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت و متفکران فرانسوی دربارهٔ آن به کاوش و پژوهش و امعان‌نظر پرداختند و از آن تعبیرها و تفسیرهای گوناگون کردند. ژوفروا[78] و امیل[79] که هر دو از پیروان کوزن بودند در فهم و تفسیر همه‌خدایی اسپینوزا دچار اشتباهاتی شدند و دربارهٔ آن نظرهای نادرستی اظهار داشتند.

پل‌ژانه[80] به حمایت از اسپینوزا برخاست و پس از انعکاس نظریّات نادرست و ناسنجیدهٔ آنان نوشت که نبوغ فلسفهٔ اسپینوزایی در ذهن فرانسوی پذیرفته نشده است. توجه ژوفروا در سخنرانیهایش در دانشگاه سوربن به فلسفهٔ اسپینوزا و ترجمهٔ آثار او به‌وسیلهٔ امیل به زبان فرانسه باعث شد که شناخت و آگاهی اندیشمندان و فرهنگ‌دوستان فرانسوی نسبت به فلسفهٔ او بالا رود و در نتیجه پاره‌ای از تصورات غلط و نادرست از اذهان زدوده شود و فیلسوفان و نویسندگان و مورخان بزرگی از قبیل تن[81] و فلوبر[82] و رنان[83] و ادگار کینه[84].

71 Lessing, Gohtthold Ephraim 72 Will Durant, *The Story of Philosophy*, p 196

73 Pontian van Hattem 74 Hattemism 75 Pollock, *Spinoza*, p. 352

76 Will Durant, *The Story of Civilization*, part 8, chap 22, p. 656

77 Victor Cousin 78 Theodore Jouffroy 79 Edmond Emile 80 Paul Janet

81 Hippolyte Taine 82 Gustave Flaubert 83 Ernest Renan 84 Edgar Quinet

لامارتین[85]، ژول میشله[86]، ژرژ ساند[87] و دیگران از وی به بزرگی و احترام نام ببرند، به آثارش روآورند و به نشر افکارش بپردازند.

در آلمان هم بر اثر نهضت روشنفکری و عقل‌گرایی فلسفه و افکار اسپینوزا مورد توجه قرار گرفت. عده‌ای از اندیشمندان و نویسندگان آلمانی در فلسفهٔ وحدت او یک تفسیر عمیق دینی و یک تحلیل دقیق فلسفی از جهان یافتند که با اصول و حقایق دینی تضاد کمتری دارد. لذا به مطالعهٔ آثارش مشغول شدند و افکارش را عمیقاً مورد امعان‌نظر قرار دادند و به حمایت از وی برخاستند و به ستایشش پرداختند. لسینگ آثار اسپینوزا را به‌دقت خواند و فهمید و افکارش را جذب کرد و آنها را در نوشته‌هایش به‌کار برد و تأکید کرد که جز فلسفهٔ اسپینوزا فلسفه‌ای وجود ندارد. گوته[88] به اسپینوزا همچون رهبری فصیح و صریح و زنده نگریست و پس از خواندن کتاب اخلاقش به وی ایمان آورد و اندیشهٔ اسپینوزایی را در نظم و نثرش نمایان ساخت. شلایرماخر به‌جد به مطالعهٔ فلسفهٔ او پرداخت و با عنوان مقدّس مکفّر گرامیش داشت. هاینه[89] نغزترین نوشته‌ها و سروده‌هایش را مخصوص وی گردانید. امّا کانت، با اینکه ممکن است در آثار وی حیات خطوط فکری اسپینوزایی یافت، ولی او فلسفهٔ اسپینوزا را هرگز جدی نگرفت و تا آخر عمر نسبت به آن بیگانه ماند. برخلاف او اخلاف بلافصلش فیشته (فیخته)[90]، شلینگ[91] و هگل به فلسفهٔ اسپینوزا توجه شایسته کردند،[92] به‌ویژه توجه هگل به فلسفهٔ او بسیار شدید و عمیق شد، تا جایی که این عبارت باشکوه و پرمعنی را درباره‌اش نگاشت که «یا باید اسپینوزایی باشی و یا هرگز فیلسوف نباشی[93]»، یعنی که برای فیلسوف شدن مطالعهٔ فلسفهٔ اسپینوزا بایسته است.

در انگلستان تا پایان قرن هجدهم او را از زمرهٔ شیعه می‌شناختند و اغلب به کفر و الحادش نظر می‌دادند و به سرزنش و مذمّتش می‌پرداختند. اما در آغاز قرن نوزدهم که اندیشه‌های آلمانی خود را در قالب ادبیات انگلیسی نمایان می‌ساخت، اندیشه و فلسفهٔ

85 Alphonse de Lamartine 86 Jules Michelet 87 Georges Sand

88 Goethe، شاعر عالم آلمانی

89 Heinrich Heine، بزرگترین شاعر غزلسرای آلمانی

90 Johann Gottlieb Fichte 91 Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling

92 Fredrick M. Barnard "Spinozism" *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, p. 542 & Pollock, *Spinoza*, p. 372-4

93. Hegel, *The History of Philosophy*, vol. 3, p. 283

اسپینوزا که در آلمان احیا شده و با اندیشهٔ آلمانی درآمیخته بود به کشور انگلستان رسید. جنبهٔ ادبی و احیانا جنبهٔ فلسفی آن مورد تحسین و اعجاب گروهی از اندیشمندان و نویسندگان و شاعران آن کشور قرار گرفت که مقامشان به‌راستی رفیع و تعدادشان کثیر است. از آن جمله‌اند: کولریج[94] شاعر نقّاد و خیال‌پرداز انگلیسی که به تحسینش پرداخت از عقل و عملش ستایشها کرد و او را هرکول عقل انسانی نامید. وردزورث[95] شاعر نامدار انگلیسی هم به اسپینوزا عشق ورزید و برخی از افکار او را در اشعارش نمودار ساخت و در شناساندن وی در انگلستان کوششها کرد که بسیار مؤثر افتاد. هامفری دیوی[96]، شلی[97]، لسلی استفن[98] و دیگر شاعران و نویسندگان این کشور که ذکر نامشان به درازا می‌کشد هم به مطالعه و تحقیق در فلسفهٔ اسپینوزا پرداختند و به نشر افکارش همت گماشتند. هامفری دیوی دربارهٔ فلسفهٔ او کتابی به‌رشتهٔ تحریر درآورد و شلی به ترجمهٔ کتاب الهیات و سیاست وی پرداخت[99] و لسلی استفن نوشت که تمام جوهرهٔ خداشناسی طبیعی در رسالات اسپینوزا پیدا می‌شود.[100]

فلسفهٔ اسپینوزا در اوایل قرن نوزدهم به روسیه نیز رسید و مورد توجه قرار گرفت. نظر متفکران و نویسندگان روسی پیش از انقلاب بلشویکی نسبت به وی ـ شاید به این جهت که در آن اصول الحادی و ضددینی پیدا می‌شد ـ منفی و انتقادی بود. اما متفکران و نویسندگان پس از انقلاب یعنی ماتریالیستهای مارکسیست فلسفهٔ او را به این جهت که برخی از اصولش را با افکار مادی و الحادی خود سازگار یافتند ستودند. مارکس[101] از او به نیکی یاد کرد. انگلس[102] فلسفهٔ او را بالاترین افتخار فلسفهٔ زمان خواند. پلخانف[103] متفکر انقلابی و نظریه‌پرداز برجستهٔ مارکسیست ریشهٔ ماتریالیسم دیالکتیک را در فلسفهٔ اسپینوزا دید.[104]

اسپینوزا پس از گذشت دو قرن از مرگش دوباره در هلند مورد توجه قرار گرفت.

94 Samuel Taylor Coleridge 95 William Wordsworth 96 Humphry Davy
97 Percy Bysshe Shelley 98 Leslie Stephen 99 Pollock *Spinoza*, p 372-378
100 Frederick M Barnard "Spinozism" *The Encyclopedia of Philosophy*, vol 7 p 542
101 Karl Marx 102 Frederick Engels 103 Plekhanov, Gerogi Valentinovich
104 Ibid, p 543 & *A Dictionary of Philosophy* (translated from Russian) p 352-429

دکتر وان ولدن سابق‌الذکر اولین نشر رسالهٔ مختصره در توجه دادن هموطنانش به وی نقش عمده‌ای ایفا کرد. دیگر فرهنگ‌دوستان و معارف‌خواهان نیز از وی پیروی کردند و یاریش دادند. در سال ۱۸۷۷ در سالروز مرگش برای برپا کردن مجسمه‌اش در لاهه شهری که اواخر عمرش را در آنجا گذرانیده بود از همهٔ کشورها از ارباب فضل و ادب دعوتی به‌عمل آمد و مجلس باشکوهی برپا گردید. پروفسور رنان دربره‌اش سخنرانی کرد و درجهٔ ارادت خود را با این جملات باشکوه و پرمعنی اظهار داشت «خوار و زبون باد کسی که هنگام عبور از اینجا به این قیافهٔ نجیب و متفکر ناسزا بگوید. سزای چنین کسی جهل و قصور او در ادراک الوهیّت است که سزای همهٔ جاهلان است. این مرد از روی این تخته‌سنگ خود به تمام مردم راه سعادت نشان می‌دهد و هر که از این راه برود به آن خواهد رسید. سیاحان متفکر که در سالهای آینده از اینجا خواهند گذشت در دل خود خواهند گفت: شاید حقیقی‌ترین مظهر خدا در اینجا تجلّی کرده است.» دکتر وان ولوتن هم راجع به فلسفهٔ او خطابه‌ای ایراد کرد که با توضیحات و انتقاداتی به طبع رسید.[105]

کتب و رسالات. اسپینوزا پیش از تکفیر شدن چیزی ننوشت. اما پس از تکفیر و رانده‌شدنش از جامعهٔ یهود تا پایان عمر به تألیف و تصنیف پرداخت و آثاری به‌وجود آورد که برخی از آنها حائز اهمیت بسیار و در نوع خود کم‌نظیر است. من سیزده اثر از او شناخته‌ام، ولی برای احتراز از اطالهٔ کلام فقط از چند اثر مهمش به اختصار یاد می‌کنم و دربارهٔ کتاب اخلاقش به دلیل اینکه اهمّ آثار اوست و نیز به تناسب اینکه این مقاله به‌عنوان مقدمهٔ ترجمهٔ آن نگارش یافته تا حدی به درازا سخن خواهم گفت.

۱. رسالهٔ دفاعیه[106]: در گذشته گفته شد که اسپینوزا پس از تکفیر و طرد شدن از جامعهٔ یهود در مقام دفاع از خود رساله‌ای به زبان اسپانیایی نوشت. ولی این رساله مفقود شد و از کمّ و کیف آن اطلاعی به‌دست نیامد. اما همچنانکه بل[107] و پولوک[108] نوشته‌اند و او خود در رسالهٔ الهیات و سیاست تصریح کرده[109] است، رسالهٔ مذکور دورنمای برخی از محتویات رسالهٔ الهیات و سیاست است.

105 Pollock, *Spinoza*, p 379 106 Apologia (Apology)
107 Pierre Bayle (1647-1706) Colerus, *Spinoza*, p 399
108 Pollock, *Spinoza*, p 49 109 *Theologico-Political Treatise*, chap 9 p 139

۲. رسالهٔ مختصره[110]: این رساله نخستین کار فلسفی وست که در دسترس است[111] احتمالاً میان سالهای ۱۶۵۸ و ۱۶۶۰[112] و یا در سال ۱۶۶۲[113] نوشته است. دربارهٔ خدا و انسان و سعادت بحث می‌کند و در واقع طرح مقدماتی کتاب اخلاق است. نسخهٔ خطی آن در سال ۱۸۵۲ به زبان هندی بوسیلهٔ وان ولوتن[114] کشف شده است.[115]

۳. رساله در اصلاح فاهمه یا بهبود عقل[116]: این رساله را از سال ۱۶۶۰ آغاز کرده به‌روایتی تا سال ۱۶۶۵[117] و به‌روایتی دیگر تمام عمرش را به نوشتن آن اشتغال داشته[118] ولی بالاخره ناتمام گذاشته است.

۴. شرح اصول فلسفهٔ دکارت[119]: ظاهراً در سال ۱۶۶۲ و ۱۶۶۳ در ایام اقامتش در ریسبورگ که به تعلیم فلسفهٔ دکارت می‌پرداخته، بخش دوم کتاب اصول فلسفهٔ دکارت را، احتمالاً برای یکی از شاگردانش به‌نام کسیریوس[120] به روش هندسی تحریر کرده و به هنگام مسافرتش به آمستردام آن را به دوستان دکارتیش نشان داده و مورد پسند آنها واقع شده است. دوستانش از وی تقاضا کرده‌اند که بخش اول کتاب مذکور را نیز به همان صورت تحریر کند. اسپینوزا این تقاضا را پذیرفته و در ظرف دو هفته کار را به پایان رسانیده است. پس از آن تقاضای طبعش شده که او این تقاضا را هم پذیرفته است. اما به این شرط که یکی از دوستانش زبان کتاب را که زبان لاتینی بوده اصلاح کند و بر آن مقدمه‌ای نیز بیفزاید و توضیح دهد که مؤلف به همهٔ اصول و عقاید دکارت که در کتب

110 *Korte Verhandeling van God de Mensch en des zelfs Welstand* (*Short Treatise on God, Man and his Well-being*)

111 Joseph Ratner, *The Philosophy of Spinoza*, p 18

112 Jaspers *Spinoza*, p 7

113 Will Durant, *The Story of Civilization*, part 8, chap 22, p 623.

114 Dr van Vloten 115 Will Durant, *The Story of Philosophy*, p 158

116 *Tractatus de Intellectus Emendatione* (*Treatise on the Correction of the Understanding* یا on the Improvement of the Understanding)

117 Will Durant, *The Story of Philosophy*, p 151

۱۱۸ فلاسفهٔ بزرگ، تألیف آندره کرسون، ترجمهٔ کاظم عمادی، ج ۳، ص ۵۳

119 *Renati Descartes Principiorum Philosophiae*

۱۲۰ Casearius (۱۶۴۲_۱۶۷۷) از شاگردان مدرسه ورن در‌آمده است

آمده است موافق نیست. این مهم را دکتر میر به عهده گرفته و انجام داده است.[121] دکتر باومیستر[122] دوست صمیمی دکتر میر هم شعری در مدح کتاب سروده و در دیباچه آورده است. بالاخره کتاب تحت عنوان شرح اصول فلسفی دکارت با روش هندسی و ذیلی به‌نام «تفکرات مابعدالطبیعی» در سال ۱۶۶۳ به‌طبع رسید[123] و این یگانه کتابی است که در زمان حیاتش به‌نام وی به طبع رسیده است.

۵. رساله الهیّات و سیاست[124]: اسپینوزا در سال ۱۶۶۵ در وربورگ به تألیف این کتاب پرداخته است و کتاب در مدت اقامت او در رایسبورگ در سال ۱۶۷۰ بدون ذکر نام مؤلف انتشار یافته است. موضوع کتاب نقّادی کتاب مقدّس است و در نوع خود بی‌نظیر است. در این کتاب با عقاید سنّتی یهودیان و مسیحیان به مخالفت برخاسته و بر آنها انتقادات مهمی وارد کرده است. و لذا پس از انتشارش از طرف اولیای دین مورد انتقاد قرار گرفت و از سوی مقامات دولتی از کتب ممنوعه شناخته شد و از فروش آن جلوگیری به‌عمل آمد. خوانندگان صفحات اول کتاب را که متضمن عنوان آن بود عوض می‌کردند و به‌نام رساله‌ای در طب یا داستان تاریخی دست به دست می‌گردانیدند.[125] کتابهای کثیری در رد آن نوشته شده است. اسپینوزا هم بیکار ننشسته و به کتب ردّ پاسخ داده است.

۶. نامه‌ها[126]: مطابق تحقیق ولف[127] در سال ۱۹۲۷ مجموعه نامه‌هایی که میان اسپینوزا و دوستان و آشنایانش رد و بدل شده هشتاد و چهار نامه است که بعضی به زبان لاتینی و بعضی دیگر به زبان هندی نگارش یافته است. نگارش آنها روز ۱۶ اگوست ۱۶۶۱ آغاز شده و در سال ۱۶۷۶ که ماه و روزش معلوم نشده پایان یافته است. این نامه‌ها نامه‌های معمولی نیست، بلکه هر نامه‌ای در واقع رسالهٔ کوتاهی است حاوی مسائل فلسفی و علمی متداول عصر. او در این نامه‌ها افکار علمی و فلسفی خود را بسیار ساده و روشن و در عین حال با دقت و صداقت بیان کرده است. با اینکه در خصوص آنها سخن بسیار است برای احتراز از اطالهٔ کلام سخن خود را با عبارت گوته پایان می‌دهم که

121. Pollock *Spinoza*, p 29 122 Johan Bouwmeester

123 A Wolf, *Introduction to the Correspondence of Spinoza* p 51

124 *Tractatus Theologico-Politicus* (*Theologico-Political Treatise*)

125. Will Durant *The Story of Philosophy*, p 158

126 *Epistolae* (Letters 127 A Wolf

می‌نویسد: «مکاتبات اسپینوزا جالبترین کتابی است که شخص می‌تواند در جهان صداقت و انسانیت بخواند».[128]

۷. رسالهٔ سیاست[129]: این رساله نتیجهٔ تفکرات و تأملات سیاسی ـ فلسفی اسپینوزاست که در آخرین سالهای عمر خود به تألیف آن پرداخته است، اما اجل فرصت اتمامش را نداده و در یازده فصل ناتمام مانده است.[130]

۸. کتاب اخلاق[131]: در این کتاب با دقت و مهارت خاصی اصول نظامهای فلسفی قدیم و جدید با هم ترکیب یافته و احیاناً با برخی از رهاوردهای علم جدید درهم آمیخته و با روش هندسی به‌صورتی بدیع و با نظامی منسجم و معقول بیان شده و زمینهٔ استنتاج نتایج اخلاقی و مذهبی را که هدف نهایی و غایةالغایات این کتاب است فراهم آورده است. این کتاب بلاشک مهمترین و عمیقترین و پرمحتوی‌ترین اثر اسپینوزا و به‌درستی از امّهات کتب فلسفی غرب است، که حاصل عمر و حاوی پخته‌ترین اندیشه‌های فلسفی و حامل پیامها و بشارتهای معنوی و به گفتهٔ کولریج شاعر نامدار انگلیسی «انجیل» اوست،[132] که هرچه در طول زندگیش اندیشیده و یافته به‌صورت پیامی معنوی برای بشریت در آن نگاشته است.

اسپینوزا در سال ۱۶۶۱ به فکر نگارش این کتاب افتاده[133] و در سال ۱۶۶۲[134] در راینسبورگ آن را آغاز کرده و پیوسته روی آن کار کرده است. در سال ۱۶۶۵ در وربورگ به تتمیمش پرداخته که تمام نشده است، ولی بالاخره در پایان سال ۱۶۷۴ یا سال ۱۶۷۵ در لاهه به اتمام آن توفیق یافته است.[135] نسخه‌های خطی کتاب اخلاق هم پیش از اتمام

128. A. Wolf, *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 24

129. *Tractatus Politicus* 130. Pollock, *Spinoza*, Introduction, p. 8

131. *Ethica Ordine geometrico demonstrata* 132. Pollock, *Spinoza*, p. 375

133. Hoffding, *A History of Modern Philosophy*, vol. 1, p. 297

134. Will Durant, *The Story of Civilization*, part 8, chap. 22, p. 635.

۱۳۵. طبق نوشته «یاسپرس» (*Spinoza*, p. 7) و «ویل دورانت» (*The Story of Philosophy*, p. 157) کتاب اخلاق در سال ۱۶۶۵ پایان یافته است. «ژوزف راتنر» می‌نویسد: تا سال ۱۶۶۵ تقریباً چهار پنجم آن نوشته شده بوده است

(Joseph Ratner, *The Philosophy of Spinoza*, Introduction, p. 18)

از مقدمهٔ John Wild (p. 15-16) بر ترجمهٔ کتاب اخلاق برمی‌آید که اسپینوزا تا سال ۱۶۷۳ به نوشتن کتاب ←

و هم پس از آن در میان پیروان و دوستانش دست‌به‌دست می‌گشته و آنها با شور و شوق به مطالعهٔ آن پرداخته و حیناً در مشکلات آن از وی توضیحاتی می‌خواسته‌اند و همین سبب شده که اسپینوزا مکرراً توضیحاتی بر آن افزوده است. در سال ۱۶۷۵ برای طبع کتاب به آمستردام رفته اما توفیق نیافته است. در این خصوص به دوست خود «اولدنبورگ» سابق‌الذکر چنین می‌نویسد: «در همان وقت که نامهٔ مورخ ۲۲ ژوئیه تو را دریافت کردم، عازم آمستردام بودم تا کتابی را که دربارهٔ آن با تو مکاتبه کرده‌ام به طبع برسانم. وقتی دست‌اندرکار بودم همه جا شایعه پیچید که من در کتابم که دربارهٔ خدا و زیرچاپ است کوشیده‌ام نشان دهم که خدایی وجود ندارد. عدهٔ کثیری این شایعه را باور کردند. لذا عده‌ای از متکلمان (شاید سازندگان این شایعه) فرصت را غنیمت شمردند و از من پیش امیر و قضات شهر شکایتها بردند. به‌علاوه از آنجا که باور مردم بر این بود که دکارتیهای کودن به نفع من کار می‌کنند و آنها هم برای اینکه خود را از این سوءظن رها سازند پیوسته از عقاید و نوشته‌های من عیبجویی می‌کردند و اکنون هم می‌کنند و لذا هنگامی که این خبر را از کسانی که سالهای همهٔ عیبه من دسیسه می‌کنند از اشخاص مورد اعتمادی شنیدم، طبع کتاب را که برای آن آماده شده بودم به تعویق انداختم، تا ببینم وضع چگونه می‌شود».[136]

خلاصه همان‌طور که نوشته بود طبع آن را به تعویق انداخت و به نگارش رسالهٔ دیگری تحت عنوان رسالهٔ سیاست پرداخت که گفته‌شد ناتمام ماند. شنیدنی است که او کتاب اخلاق را نخست مانند رسالهٔ مختصره در سه بخش تحت عناوین دربارهٔ خدا، دربارهٔ نفس ناطقه و دربارهٔ سعادت عالی انسانی[137] که دقیقاً همان عناوین کتاب اخلاق نیکوماخس ارسطو است طرح کرد. به این صورت که بخشهای سوم و چهارم و پنجم فعلی را در یک بخش گرد آورد، اما کتاب در نهایت در پنج بخش سامان یافت و در سال ۱۶۷۷ یعنی سال مرگش به طبع رسید[138] و غوغایی عظیم برپا کرد. نه‌تنها متکلمین و عالمان دین به رد و انتقادش پرداختند بلکه کسان دیگر نیز بر آن رد و نقض نوشتند.

→

مذکور ... می‌نویسد (فلاسفهٔ بزرگ، ترجمهٔ کاظم عمادی، ج ۳، ص ۵۲) ... در ۱۶۷۵ ... با توجه به قرائن و عبارات ... مرجح دانستیم

136. Letter 68 137. De Deo, Anima rationali, Summa hominis felicitate

138. Will Durant, *The Story of Philosophy*, p. 158

دکتر لامبرت وان ولت‌هویسن[139] پس از نشر آثار او در سال مرگش، کتابی تحت عنوان دین طبیعی و سرچشمهٔ اخلاق نوشت و در آن کتاب اخلاق را مورد انتقاد قرار داد.[140] ویلم وان بلین‌برگ[141] نیز در سال ۱۶۸۲ رساله‌ای در رد کتاب اخلاق انتشار داد.[142]

چرا این رساله را اخلاق نامیده است؟ همان‌طور که ولفسن توجه داده نامه‌یی که اسپینوزا برای آثارش برگزیده است توصیفی است، یعنی که توصیف محتویات آنهاست و اسم با مسمّا متناسب است دارد. با توجه به این امر این سؤال پیش می‌آید که اسم این کتاب با محتویاتش چه متناسبتی دارد؟ برای پاسخ به این سؤال یادداشت مطالب زیر لازم است: اسپینوزا کتاب و رساله‌ای که موضوع آن صرفاً اخلاق به‌معنای متداول باشد ننوشته است. نظریات اخلاقی او را از فقراتی که در کتابها، رساله‌ها و نامه‌هایش پراکنده است می‌توان به‌دست آورد. موضوع این رساله و محتوای آن ــ جز فقراتی که در بخشهای سوم و چهارم و پنجم آمده است ــ اخلاق نیست و نسبهٔ آن به اخلاق درست به‌نظر نمی‌آید، حتی اطلاق این نام به برخی از بخشهای آن از باب تسمیه شیء به اسم ضد است. زیرا طبق طبقه‌بندی سنّتی علوم، بخش اول که دربارهٔ خدا و صفات و سایر مسائل مربوط به او بحث می‌کند مابعدالطبیعه و به‌عبارت دقیق فلسفهٔ اولی و به تعبیر ادقّ الهیات به‌معنای اخص است و بخش دوم که دربارهٔ نفس و احوال و مسائل آن گفتگو می‌کند علم‌النفس است. و ما می‌دانیم که اخلاق به‌معنای متداول علم عملی است که با مابعدالطبیعه و علم‌النفس که هر دو در طبقهٔ علم نظری داخلند متضاد است. مابعدالطبیعه و علم‌النفس هم با اینکه هر دو در طبقهٔ علم نظری داخلند، با وجود این با هم تضاد دارند، زیرا علم‌النفس معمولاً شاخه‌ای از علم طبیعت به‌حساب می‌آید که موضوعش با مابعدالطبیعه فرق دارد. گرچه به‌ندرت، مثلاً در طبقه‌بندی اخوان‌الصفا، حداقل بحث دربارهٔ اعمال اعلای نفس از علم طبیعت جدا شده و علم‌النفس شاخه‌ای از مابعدالطبیعه و به‌اصطلاح آنان علوم الهیّه به‌شمار آمده است.[143] البته چنانکه اشاره شد، فقراتی از بخشهای سوم، چهارم و پنجم یعنی فقراتی از

139. Dr. Lambert van Velthuysen

140. *The Correspondence of Spinoza*, Introduction, p. 55

141. Willem van Blyenbergh   142. Ibid., p. 54

۱۴۳. در رسائل اخوان‌الصفا (مجلد اول ص ۲۷۴ـ۲۷۲، طبع بیروت، ۱۳۷۶ هجری) چنین آمده است: «فصل فی‌العلوم الالهیه والعلوم الالهیّة خمسه انواع اولها معرفه الباری... والثانی علم‌الروحانیات... والثالث علم‌النفسانیات...

که دربارهٔ احوال و اعمال منتهی به سعادت و در نهایت خود سعادت بحث می‌کند می‌توان اخلاق نامید. با توجه به مطالب مذکور به نظر می‌آید که گزینش عنوان اخلاق برای کتابی که قسمت اعظم آن مابعدالطبیعه و علم‌النفس است گزینش دقیقی نباشد.

البته راه توجیه و تعذر هم باز است، می‌توان توجیه کرد و معذورش داشت به اینکه:

اولاً چون تلاش و کوشش اسپینوزا در آثار فلسفی خود به‌ویژه کتاب موردبحث کشف و ارائهٔ طرق نیل به کمال و سعادت نهایی و تبیین مشکلات و ازالهٔ موانعی است که انسان را از نیل بدان باز می‌دارد، به‌عبارت دیگر هدف اقصی و غایت قصوی از آن همه تلاش و کوشش و کاوش و پژوهش رسیدن و رساندن به نهایت کمال و سعادت است، لذا اطلاق نام اخلاق بر کتاب اخلاق روا شده است، ولو تمام محتوایش اخلاق نیست.

ثانیاً مابعدالطبیعه و علم‌النفس به نظر اسپینوزا مانند اکثر فیلسوفان مقدمهٔ اخلاق است و قسمت معظم مسائل اخلاقی مبتنی بر فلسفهٔ مابعد طبیعت و علم طبیعت است و او در نامهٔ مورخهٔ سوم ژوئن ۱۶۶۵ این را مورد تأکید قرار داده است.[144] پس کتاب از اجزایی ترکیب یافته که برخی از آنها مقدّمه و اخسّ است و برخی دیگر ذی‌المقدمه و اشرف و اطلاق نام جزء اشرف به جزء اخس ولو مجازاً مانند اطلاق رقبه بر کل بدن، صحیح و رواست. در ضمن به این نکته هم باید توجه داشت که او مابعدالطبیعه و علم طبیعت را فقط به این منظور مقدمهٔ اخلاق قرار نمی‌دهد که فهم احوال و اعمال اساسی باید با نظر و دید مربوط به کل هستی و نظام طبیعت و قوانین آن سازگار باشد، بلکه نظری بالاتر و والاتر از این دارد که می‌خواهد بدین وسیله بفهماند که اصول و قواعد اخلاقی دقیقاً از همان اصول فلسفی و علمی نتیجه می‌شوند و وارث همان درجهٔ تیقن و وضوح و تمیز اصول علوم مذکور هستند، ولو برخلاف آن علوم این درجهٔ تیقن و وضوح در اخلاق معلوم و مشهود هر کس نیست.

سبک نگارش کتاب اخلاق: کتاب به سبک ویژه‌ای نگارش یافته است. اما ویژگی آن نه از این جهت است که به‌جای تبویب به ابواب و تفصیل به فصول به تعاریف و اصول و قضایا و براهین تقسیم شده و با روش هندسی نگارش یافته است. بلکه روش

والرابع علم‌السیاسه... والخامس علم‌المعاد...»

144. Letter 27

استفادهٔ او از اصطلاح و زبان در این کتاب روش ویژه‌ای ست. او اصطلاحات را به معنی متداول استعمال نمی‌کند، بلکه هر اصطلاحی را در معنایی بدیع به‌کار می‌برد، که احیاناً با معنای متداول آن متضاد می‌نماید. زبان را هم همچون وسیله‌ای برای بیان اندیشه به‌کار نمی‌برد، بلکه آن را به‌عنوان امارات و علامات مُمِدّ حافظه به‌کار می‌گیرد. به‌عبارت روشنتر، واژه‌ها بیانگر اندیشه، به‌ویژه اندیشه‌های ساده نیستند، بلکه نمایانگر رشته‌های فکری بسیار ژرف و پیچیده‌اند. برهانها هم به حد کافی باز و روشن نیستند، بلکه صرفاً وسیله القا و ایما و اشاره‌اند. اهمیّت جمله‌ها هم نه فقط در اثبات معنی است، بلکه در انکار مفاهیم نیز هست، یعنی در عین حال که معانی را اثبات می‌کنند به نفی و انکار معانی دیگر می‌پردازند. بنابراین نمی‌توان ویژگی آن را فقط در روش هندسی آن خلاصه کرد، که او با به‌کار بردن روش هندسی هم می‌خواست با به‌کار گرفتن الفاظ گویا و رسا معنی روشنی ادا کند، نه اینکه واژه‌ها را مانند علائم ریاضی به‌کار برد که صرفاً مُمِدّ حافظه باشند، نه وسیلهٔ شرح و بیان اندیشه. بنابراین اسلوب او در کتاب اخلاق با روش هندسی متداول متفاوت است. این روش را می‌توان نتیجهٔ طبیعی کناره‌گیری او از مردم و خوی تنهایی‌پسند و محتاطانهٔ او دانست که پیوسته با خود اندیشیده و با خود سخن گفته و در مقام نوشتن نیز محتاطانه نوشته است. مقصود اینکه در مدت اشتغالش به نگارش این کتاب مانند سایر کتابهایش، نه در مدرسه و دانشکده‌ای تدریس کرده، تا افکارش را در کلاس درسی عرضه داشته باشد و سؤالات و انتقادات دانشجویان کنجکاو و موشکاف و احیاناً پرحرف او را به شرح و بسط مطالب و تفصیل و توضیح وادارد و معتاد سازد، و نه با متفکران متخصّص و فیلسوفان متبحّری به بحث و کنکاش و مناظره و منازعه پرداخته تا به باز کردن مسائل و روشن کردن دقیق کشانده شود. البته، چنانکه گذشت، او به هنگام تألیف این کتاب، با عده‌ای از متفکران و فیلسوفان زمانش به مباحثه و مکاتبه پرداخته و در مسائلی که اذهان آنها را آشفته ساخته بوده بحث و گفتگو کرده و احیاناً به توضیح و تبیین آنها پرداخته است، ولی با وجود این در میان این عده، فیلسوفان حرفه‌ای که به‌راستی فلسفه رشته و کار تخصصی آنها باشد و در مسائل فلسفی غور و خوض کرده و احیاناً در جهت مخالف او اندیشیده باشند، تا بتوانند در مراحل تفکر فلسفی این فیلسوف عظیم‌الشأن و شیوهٔ تقریر و تحریر او عامل مؤثری به‌حساب آیند، به‌ندرت به‌چشم می‌خورد. زیرا اغلب آنها از بازرگانان،

کتابفروشان، دانشجویان پزشکی و رجال سیاسی و در عین حال هم‌مشربان او بودند، که صرفاً به مسائل کلی فلسفه علاقه داشتند و فقط دربارهٔ این‌گونه مسائل به تفکر و تفلسف می‌پرداختند و به ریزه‌کاریها و مسائل و مطالب دقیق و عمیق آن توجه نداشتند. در نتیجه در این مقام و مرتبه نبودند که در نحوهٔ تفکر و شیوهٔ تحریرش مؤثر باشند. گذشته از اینها علی‌رغم اینکه برخی او را فیلسوفی شجاع شناخته‌اند[145]، که با شجاعت و شهامت به بیان فکر و عقیدتش تجرّی کرده و آنچه را حق و درست پنداشته بی‌باکانه عرضه داشته است، او بسیار دوراندیش و محافظه‌کار بوده است و آنجا که عقل دوراندیشش اجازه نداده به صلا سخن نگفته و یا به احتیاط و در پرده سخن گفته است. خلاصه این عوامل و شاید عوامل دیگری هم که هنوز برای ما معلوم نشده است، باعث شده که نوشته‌های او، به‌ویژه کتاب مورد بحث که حاوی آخرین و دقیق‌ترین آراء و افکار فلسفی او و چنانکه اشاره شد حاصل یک عمر تجربه و تفکر اوست، با روش ویژه‌ای نگارش یابد که با روشهای معمول از جمله روش هندسی متداول فرقها دارد، که بیشتر به‌صورت رمز و ایما و اشاره است و در آن بیشتر با خود سخن گفته است تا با دیگران.

خلاصه به گفتهٔ ولفسن این کتاب مکتبهٔ اسپینوزا با جهان نیست، بلکه مکتبهٔ اوست با خودش.[146]

با وجود این در این کتاب نظم و ترتیب دقیقی درکار است. عبارات دقیقاً با هم مرتبط است و معنی عمیقاً با هم متصل، استعمال واژه‌ها اتفاقی و سرسری نیست، بلکه هر واژه‌ای در نهایت دقت انتخاب شده است. تکرار و تغییر اصطلاحات و عبارات و جملات هم بی‌هدف و بی‌جهت نیست، بلکه هر تکراری را هدفی معقول است و هر تغییری را جهتی منطقی.

روش مطالعه کتاب: همان‌طور که مؤلف کتاب را با حوصله و دقت و بانظم و ترتیب نوشته است، خوانندهٔ علاقه‌مند نیز باید آن را با حوصله و دقت و نظم و ترتیب بخواند. تنها یک قسمت را نخواند، بلکه همه را بخواند. زیرا اگر چه این سخن «یاکوبی فیلسوف آلمانی»[147] که می‌گوید: «اگر کسی یک جمله این کتاب را نفهمد تمام آن را نفهمیده

145 Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol 2, p 331 146 Ibid. vol. 1, p. 24
147 Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819)

است»[148] احساساتی و مبالغه‌آمیز و دور از حقیقت است، اما این حقیقت دارد که فهم هر جمله‌ای به فهم جملات ماقبل و احیاناً به فهم برخی از جملات مابعد آن بستگی دارد. خواننده باید آن را یک‌بار نخواند، بلکه چندین‌بار بخواند، که گفته شد باطنش بسیار عمیق و وسیع است و با یک‌بار خواندن نمی‌توان به عمق آن رسید. خواننده‌ای که یک‌بار آن را می‌خواند، به‌ویژه اگر سطحی بخواند، ممکن است چنین پندارد که معنی و مقصود مؤلف را دریافته است. و نیز محتمل است چنین گمان کند که برخی از واژه‌ها زاید و پاره‌ای از عبارات غیرلازم و بعضی از تکرارها و تعبیرها بیهوده و بی‌جهت است. اما اگر به مطالعهٔ خود ادامه دهد، هر دفعه برای وی معنی جدیدی حاصل و نکتهٔ بدیعی منکشف می‌شود و به‌تدریج درمی‌یابد که یک‌بار خواندن برای درک معنی و مقصود مؤلف بسنده نبوده و هیچ واژه و عبارت و تکرار و تعبیری هم زاید و غیرلازم و بیهوده و بی‌جهت نبوده است.

در ضمن، مراجعه به تفاسیر و شروح کتاب نیز ضرورت دارد، زیرا اینها حاصل یک عمر تجربه و تفکر و تأمل متفکری دقیق و متأملی عمیق است که در تمام عمرش جز فلسفه به چیزی نیندیشیده است و با اینکه معانی عمیق و وسیع است عباراتش کم‌حجم و کوتاه است و هر عبارتی نیازمند تفسیری عمیق و شرحی کشّاف است. و بالاخره شاید به این ترتیب خواننده مقصود مؤلف را دریابد و از اندیشهٔ و بیش از آنچه از ظاهر عبارتش برمی‌آید بفهمد، یعنی که به عمق باطن و تفسیر و تأویل آن نائل آید.

اما اینجا سؤالی پیش می‌اید که از کجا بفهمیم که تفسیر و تأویل ما و یا دیگران درست است؟ جواب روشن است، زیرا گفته شد که در بین معانی و مفاهیم کتاب ارتباط و اتصالی دقیق است، بنابرین اگر تفسیر ما با کل نظام فکری موجود در این کتاب سازگار و ملایم شد، می‌دانیم که درست است، که اگر تحکّمی و نادرست بود، با معنی دیگر منسجم و ملایم نمی‌شد.

با این همه، به نظر نگارنده اگر خواننده مبتدی و حتی متوسط باشد، بدون هدایت معلمان وارد و استادان حاذق و منتهیان واصل، به درک کامل نکات فلسفی کتاب توفیق نخواهد یافت. والسلام علی من اتبع الهدی.

محسن جهانگیری

148 Will Durant, *The History of Philosophy*, p. 170

بخش اول

دربارهٔ خدا

تعاریف[1]

۱ مقصود من از «علت خود[2]» شیئی است که ذاتش[3] مستلزم وجودش است و

۱ مبادی علم، که مسائل بر آن متوقفند، عبارت‌اند از تعاریف، اصول متعارفه (علوم متعارفه) و اصول موضوعه. تعاریف از نوع تصوراتند، تصورات معلوم، که برای شناساندن ماهیات و امور مجهول به‌کار می‌روند. اصول متعارفه و اصول موضوعه از نوع تصدیقاتند. علوم متعارفه، خود بیّن و بدیهیند و نیازمند اثبات نیستند و به‌عبارت دیگر «قضایا لو حب قولها» مانند «کل بزرگتر از جزء خود است» و «اشیاء منطبق بر یکدیگر با هم مساویند» و «دو مقدار مساوی با مقدار سوم با هم مساویند» و «کل مساوی است با مجموع اجزای خود».

اصول موضوعه خود بیّن و بدیهی نیستند و قابل انکارند، اما قضیه‌ئی هستند مسلّم که برای تسهیل برهان قضیه یا در حل مسئله، آنها را به‌کار می‌برند، مانند «هرگاه خط مستقیمی بر دو خط مستقیم واقع شود و دو زاویه‌ای که در یکی از دو جهت داخلند کمتر از دو قائمه باشند، اگر آن دو خط امتداد داده شوند در آن جهت یکدیگر را تلاقی می‌کنند». برای مزید اطلاع مراجعه شود به اساس الاقتباس، ص ۳۹۵ و ۳۹۶ تحریر اقلیدس، ص ۴ اصول هندسه، تألیف میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله، ص ۱۳؛ *The Logic of Hegel*, p. 323

اسپینوزا در این کتاب که به روش هندسی نگارش یافته برای اثبات قضایا و حل مسائل از مبادی مذکور استفاده کرده است. علوم متعارفه را به خودی خود بیّن و مورد توافق همهٔ اذهان دانسته و در خصوص «تعریف» در نامه‌اش به «Simon de Vries» مطالبی نوشته است، که برای فهم نظام فلسفی او آموزنده و بایسته است و ماحصلش این است: تعریف به اعتبار وجود معرَّف در خارج و عدم وجودش در آن، در دو مورد به‌کار می‌رود و در نتیجه به دو قسم تقسیم می‌شود.

مورد اول: وجود شیء در خارج معلوم، اما ماهیتش مشکوک و نامعلوم است و لذا برای شناساندن و معلوم ساختن آن ماهیت، به تعریف حاجت می‌افتد. مثلاً وجود معبد سلیمان و یا سنگ و درخت و مثال اینها، در خارج یا در «فاهمه» (عقل، ذهن) مسلّم است، ولی فرضاً ماهیاتشان به‌درستی معلوم نیست. تعاریفی که برای شناساندن و معلوم کردن ماهیات آنها می‌آوریم مانند قضایاست، که باید به اثبات برسند و صادق باشند، وگرنه ذکرشان بیهوده خواهد بود. این قسم تعریف با قضایا و اصول متعارفه فرق زیادی ندارد، جز اینکه آنها فقط به ماهیات و حالات شیء ناظر است، در صورتی که علوم متعارفه وسیعتر از آن است، و به حوزهٔ حقایق سرمدی گسترده است.

مورد دوم: شیء در خارج موجود نیست، بلکه وجودش فقط در «فاهمه» (عقل، ذهن) و در مرحلهٔ تصور است و لذا تعریف برای شناساندن ماهیت امری به‌کار می‌رود، که به‌وسیلهٔ ما تصور شده یا ممکن است به تصور آید. مثلاً کسی معبدی را در ذهنش تصور و ترسیم می‌کند که می‌خواهد آن را در خارج بسازد، به نظرش می‌آید که برای بنای آن، زمین، مواد و مصالح ساختمانی با کمیّت و کیفیّت مخصوص مورد نیاز است و لذا ماهیت آن معبد را با در نظر گرفتن مواد و مصالح منظور تعریف می‌کند. این قسم تعریف، برخلاف قسم اول، با قضایا و علوم متعارفه فرق دارد، به صدق و کذب متصف نمی‌شود، بلکه تنها لازم است که تصور شده باشد و سؤال از صدق آن به منزلهٔ این است که ←

ممکن نیست طبیعتش[4] «لاموجود» تصور شود.[5]

۲. شیئی «متناهی در نوع خود»[6] است که ممکن شود[7] با شیئی دیگر از نوع خود

پرسیده شود آنچه را که تصور کرده‌ای چیست؟ که مسلماً بی‌معنی و بیهوده است. بنابراین، این نوع تصور در صورتی خوب (تعبیر از خود اسپینوزاست) است که قابل تصور باشد و به تناقض نینجامد. اسپینوزا برای روشن کردن مطالب فوق مثالهٔ زیر را ایراد می‌کند:

۱) کسی می‌گوید: دو خط مستقیم اگر فضایی را پر کنند، شکل حاصل «گوشه‌دار» نامیده می‌شود. باید دید که مقصود وی از خط مستقیم چیست. اگر مقصود از آن خطی باشد که معمولاً آن را خط منحنی می‌گویند، تعریف خوبی خواهد بود، زیرا از آن تعریف، شکل ⬭ یا نظیر آن فهمیده خواهد شد، منتها مشروط بر اینکه وی بعداً از آن شکل مربعات یا امثال آنها را در نظر نگیرد. ولی اگر مقصودش از خط مستقیم همان باشد که معمولاً از آن قصد می‌شود، در این صورت آن غیر قابل تصور و در نتیجه تعریف خوبی نخواهد بود.

Parkinson توجه داده است که در نظر اسپینوزا علوم متعارفه همان اصول موضوعه است (مراجعه شود به G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 40) و این درست همان است که ما هم کنون در تعریف علوم متعارفه و اصول موضوعه ذکر کردیم.

۲) اگر کسی بگوید جوهر فقط یک صفت دارد، این ادعایی بیش نخواهد بود و باید به اثبات برسد. ولی اگر بگوید مقصود من از جوهر «چیزی است که متقوّم از یک صفت است» در این صورت آن تعریف خوبی خواهد بود، منتها به این شرط که شیئی که از صفات متعدد متقوم است دیگر جوهر نامیده نشود. برای مزید اطلاع مراجعه شود به:
The Correspondence of Spinoza, Letter 9, p. 106-108.

مسلماً به همین منظور است و او به نکتهٔ فوق نظر دارد، که همواره در این کتاب (کتاب اخلاق) در مقام تعریف امور می‌گوید: مقصود من از ... این است. بنابراین می‌توان گفت تعریف امور انشایی هستند، نیازمند اثبات نیستند، بلکه در میان آنها فقط هماهنگی لازم است و باید با هم متناقض نباشند.

۲. ولفسن معتبرترین مفسر اسپینوزا توجه داده است که اصطلاح «علت خود» (لاتین causa sui) در ترجمه‌های انگلیسی self caused, cause of itself، هم معنای منفی دارد و هم مفهوم مثبت. معنای منفیش بی‌علت (causeless) مفهوم مثبتش بی‌نیاز از ماسوی (self sufficient) و بنابراین همواره موجود بالفعل است. مراجعه شود به کتاب
Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 129

چنانکه در آینده معلوم خواهد شد در فلسفهٔ اسپینوزا اصطلاح «علت خود» با اصطلاحات دیگری، از قبیل واجب‌الوجود، موجود ضروری (necessary existence) آنچه ذاتش مستلزم وجود است (That whose essence involves existence) موجود نامتناهی مطلق (absolutely infinite being) طبیعت فاعل یا خلّاق (natura naturans) جوهر و بالاخره خدا معادل و مرادف است. هگل می‌نویسد: «علت خود» علتی است که عین معلول است و این علت، علت نامتناهی است. او دربارهٔ عبارت «علت خود» سخنانی دارد که بسیار مفید و آموزنده است. برای احتراز از اطالهٔ کلام از نقل آن خودداری می‌شود. خوانندهٔ علاقمند مراجعه کند به
Hegel's Lectures on *the History of Philosophy*, vol. 3, p. 259. Hegel Encyclopedia of Philosophy, p. 134

۳. در اینجا واژهٔ ذات را به‌جای essentia (essence) به‌کار بردم، ممکن است به‌جای آن ماهیت هم به‌کار برد، زیرا همراه با وجود به‌کار رفته و در فلسفهٔ ما همراه با وجود واژهٔ ماهیت را به‌کار می‌برند نه واژهٔ ذات را. اما باید توجه داشت ←

محدود شود، مثلاً جسمی را متناهی می‌نامیم، زیرا می‌توانیم جسم دیگری را بزرگتر از آن تصور نماییم. به همین صورت، فکری با فکری دیگر محدود می‌شود. اما ممکن نیست

که اگر به‌جای ذات ماهیت را به‌کار بریم، ماهیت در اینجا به‌معنای «ما به الشیء هوهو» است که در فلسفهٔ اسلامی از آن به ذات هم تعبیر شده است، نه به‌معنای منطقی، یعنی امر معقول، که در جواب سؤال به «ما هو» گفته می‌شود (مراجعه شود به کشّاف، ج ۱، ص ۳۳۱). ماهیت، به این معنی در زبان لاتین با کلمهٔ quidditas (quiddity) تعبیر می‌آورند. ولی هگل کلمهٔ essentia را در فلسفهٔ اسپینوزا با مفهوم notion برابر می‌گیرد. برای نمونه مراجعه شود به
Hegel's Lectures on the *History of Philosophy*, vol. 3, p. 258
بنابراین، آن با ماهیت به‌معنای منطقی مناسب می‌آید.

۴. به‌جای natura (nature) با توجه به خود این کلمه و فلسفهٔ اسپینوزا که خدا را طبیعت می‌شناسد، البته طبیعت خلاق، واژهٔ طبیعت را نشاندیم، اگر چه در فرهنگ و فلسفهٔ ما کلمهٔ طبیعت به خدا اطلاق نشده است، ولی چنانکه اشاره شد و در آینده مکرّراً خواهیم دید، اسپینوزا اطلاق کرده است. اما از آنجا که مقصود مؤلف از طبیعت در اینجا همان ذات و ماهیت به‌معنای «ما به الشیء هوهو» است، لذا به‌کار بردن ذات و ماهیت به‌معنای مذکور هم به‌جای آن بی‌مناسبت نیست و ما هم در پاورقیها احیاناً این کلمات را به‌جای آن به‌کار خواهیم برد، که با فرهنگ و حکمت ما متناسبتر است. شایستهٔ توجه است که اسپینوزا در این کتاب و دیگر کتابهایش، مانند برخی از فلاسفهٔ ما از جمله ابن‌سینا (برای نمونه در الهیّات نجات) کلمات ماهیت و ذات و طبیعت را به‌جای هم به‌کار برده است و این از اسپینوزا که کتابهایش را به روش هندسی نوشته بعید می‌نماید، زیرا این روش اقتضا می‌کند که از به‌کار بردن کلمات مرادف به‌جای هم احتراز شود. اسپینوزا علاوه بر این، چنانکه در آینده خواهیم دید، کلمات ذهن و نفس و عقل و فهم و امثال آن را هم به‌جای یکدیگر استعمال می‌کند.

۵. اگر دقت شود، این تعریف از «علت خود» منطبق است با تعریفی که ابن‌سینا و سایر فیلسوفان مسلمان از «واجب‌الوجود» کرده‌اند، که در قرون وسطی، نظیر بعضی از اصطلاحات فلسفهٔ اسلامی وارد فلسفهٔ یهود و مسیحیّت شده و از این طریق به اسپینوزا رسیده است.

۶. از عبارت اسپینوزا استفاده می‌شود، مفسران او هم توجه داده‌اند که در فلسفهٔ او واژهٔ «متناهی» به‌معنای ممکن و محدود است. بنابراین، ماسوای جوهر یا خدا همه متناهیند، که ممکن و محدودند و چنانکه در تعریف فوق ملاحظه می‌شود، او دو نوع متناهی تصور کرده است: «متناهی مطلق» که به‌معنای محدود و ممکن است و «متناهی در نوع خود» که این هم به‌معنی محدود ممکن است، اما به‌معنای خاص و در صورتی تحقّق می‌یابد که شیء داخل طبقه‌ای باشد و با اشیاء دیگری که داخل آن طبقه‌اند مقایسه و با آنها محدود شود و لذا جسمی نسبت به جسم دیگر متناهی نامیده می‌شود که داخل طبقهٔ اجسام و با آنها مقایسه و محدود می‌شود. اما جسم نسبت به فکر و بالعکس فکر نسبت به جسم این چنین نیست، زیرا آنها داخل طبقهٔ واحدی نیستند و با هم وجه اشتراکی ندارند و لذا با هم مقایسه و محدود نمی‌شوند. خلاصه می‌توان گفت: متناهی و محدود بودن، به این معنی، یعنی قابل مقایسه بودن و از آنجا که فقط اشیاء مشابه ممکن است مقایسه شوند معنای متناهی یک شیء این است که آن داخل طبقه‌ای از اشیاء مشابه باشد. برای مزید اطلاع مراجعه شود به
Joachim, *A Study of the Ethics*, p. 78-79. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 133-136.

او در مقابل متناهی، نامتناهی را نیز به دو معنی به‌کار برده است: نامتناهی مطلق و نامتناهی در نوع خود. در آینده در پاورقی مربوط به تعریف ۶ همین بخش، دربارهٔ آن، به تفصیل سخن گفته خواهد شد. ←

جسمی با فکری یا فکری با جسمی محدود شود.[۸]

۳. مقصود من از جوهر[۹] شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست.

۷. در متن «که بتوان» اما چون در فرهنگ ما معمولاً تواستن را به شیء غیر ذیشعور نسبت نمی‌دهند، لذا ما در این موارد، همواره به جای آن از واژهٔ «ممکن» و مشتقات آن استفاده خواهیم کرد.

۸. هنری الدنبورگ (Henry Oldenburg) در یکی از نامه‌هایش به اسپینوزا می‌نویسد: «او شک نمی‌کند در اینکه می‌گویید "نه جسم به‌واسطهٔ فکر محدود است و نه فکر به‌واسطهٔ جسم"، زیرا هنوز معلوم نیست که فکر چیست. آیا حرکت جسمانی است یا حالتی روحی که کاملاً با حالت جسمانی فرق دارد (Letter 3). اسپینوزا پاسخ می‌دهد: من جسمانی بودن فکر را نمی‌پذیرم. اگر هم چنین فرض شود، مسلم است که فکر از حیث اینکه فکر است با بعد از حیث اینکه بعد است فرق دارد (Letter 4).

۹. واژهٔ جوهر به‌جای کلمهٔ لاتینی substantia (substance) به‌کار رفته‌است. ارسطو در تعریف جوهر آورده بود: «جوهر آن است که بذاته موجود باشد» (ارسطو، لطیفه، ترجمهٔ اسحق‌بن‌حنین، ج۱، ص ۱۱۹). و یا «جوهر چیزی است که به موضوعی نسبت داده نمی‌شود، ولی اشیاء دیگر به آن نسبت داده می‌شوند».
(David Ross, *Aristotle*, p. 166)
فیلسوفان و متکلمان مسلمان نیز جوهر را به عربی، از قبیل «موجودلذاته» یعنی قائم بذات، «الموجود من غیر ان یکون فی شیء من الاشیاء» (شفاء، ج۲، ص ۴۰۳)، «الجوهر هو الموجود لا فی موضوع» (تصحیح المقاصد، مقالهٔ ۳، ص ۱۲۴) و امثال آنها تعریف کرده‌اند، که با وجود اختلاف در عبارت مفهوم واحد دارند و آن این است که جوهر در وجود خارجی به نفس خود قائم است و برخلاف عرض نیازمند موضوع نیست. دکارت هم در کتاب اصول فلسفهٔ خود، جوهر را موجود قائم بذات تعریف کرد و اطلاق آن را به‌معنای دقیق منحصر به خدا دانست.
(*The Principles of Philosophy*, part 1, principle. 51)
اما تعریف اسپینوزا از جوهر، که گفت «جوهر چیزی است که در خودش است و به نفس خود متصوّر است»، دارای دو جزء است: اول «قائم به ذات بودن» یعنی وجودش به وجود دیگری وابسته نیست، دوم «متصوّر بذات بودن» یعنی تصورش هم به تصور دیگری وابسته نیست. جزء اول همان مفهوم تعریف اسلامی است که ملاحظه شد جوهر را به «موجود قائم بذات» تعریف کردند. اما جزء دوم آن یعنی «متصور بذات بودن» که در واقع به‌معنای بسیط بودن آن است به نظر اضافه و جدید می‌نماید که در تعریف پیشینیان دیده نشده است. ولی در این باره نکته‌ای به نظر می‌آید و آن اینکه اگر اطلاق جوهر را به خدا روا بدانیم، همان‌طور که ابن‌سینا، با تعریف خاصی که از جوهر کرده روا دانسته است (او در رسالة الحدود، ص ۸۷ و ۸۸ برای جوهر معانی متعددی ذکر کرده از جمله «موجود لذاته» و خدا را به معنی مذکور جوهر دانسته است)، و چنانکه هم‌اکنون ذکر شد دکارت هم جوهر را به خدا اطلاق کرد و حتی به‌معنای دقیق، اطلاق آن را منحصر به خدا دانست، و اسپینوزا هم که جوهر را منحصر در ذات خدا می‌داند، پس می‌توان گفت این اضافه لازمهٔ تعریف اسلاف اوست، ولو بدان تصریح نشده است. زیرا لازمهٔ اطلاق جوهر به خدا این است که تصور آن هم به تصور امر و یا امور دیگر متوقف نباشد، که به عقیدهٔ آنها خدا از جمیع جهات بسیط است، نه جزء خارجی دارد، نه اجزاء ذهنی و حدّی، پس نه وجودش به شیئی متوقف است و نه تصورش. گذشته از این «وینس» در کتاب سابق‌الذکرش (vol. I, p. 165) ادعا کرده است که دکارت هم جوهر را فقط «قائم بذات» تعریف نکرده، بلکه عبارت «بنفسه خود متصوّر باشد» را هم به آن افزوده است. خلاصه اینکه، در تعریف اسپینوزا، از «جوهر» چیز تازه‌ای وجود ندارد.

۴. مقصود من از صفت[۱۰] شیئی است که عقل[۱۱] آن را به مثابه[۱۲] «مقوّم[۱۳] ذات

۱۰. لاتینی attributum (attribute)

۱۱. لاتینی intellectus (intellect) دربارهٔ عقل و فرق آن با تخیل در فلسفهٔ اسپینوزا در پانوشت‌های صفحات بعد سخن گفته خواهد شد.

۱۲. لاتینی tanquam (as) به‌جای آن می‌توان از کلماتی از قبیل به منزله، همچون، مانند و نظایر آن هم استفاده کرد که همه دلالت دارند که او صفت را «دقیقاً» مقوّم جوهر نمی‌داند که به مثابه مقوّم می‌شناسد و این با عقیدهٔ وی که جوهر را ذهناً و عیناً بسیط می‌داند کاملاً مطابقت دارد.

۱۳. لاتینی constituens (constituting) باید دقت کرد تا از این کلمهٔ موهم ترکیب، ترکیبی، ولو در ذهن، موهم نشود که او جوهر را از جمیع جهات بسیط می‌داند و برای آن نه اجزای خارجی قائل است و نه اجزای ذهنی و حدّی. با توجه به این و با نظر به اینکه او صفت را مبیّن و مظهر ذات جوهر می‌شناسد (قضیهٔ ۱۱، همین بخش) یعنی که به عقیدهٔ وی، ذات جوهر به‌وسیلهٔ صفتش متجلّی و ظاهر می‌شود، انتظار می‌رفت که او به‌جای کلمهٔ constituens که گفته شد موهم ترکیب است، ولو ترکیب ذهنی، کلماتی از قبیل exprimens (expressing) و یا explicans (explaining) را به‌کار می‌برد، که معنای این کلمات با عقیدهٔ وی دربارهٔ جوهر سازگارتر است و با نظر مفسرانش برابر. مانند عده‌ای که او صفت را به مثابه مقوم ماهیت و ذات جوهر، یعنی حد، معرفی کرده برای افادهٔ این معنی است که مقصود از صفات صفت ذاتی است، نه صفت فعلی و اضافی. توجه به این نکته لازم است که تعریف مذکور از صفت، که گفت «عقل آن را به مثابه مقوّم ماهیت جوهر ادراک می‌کند» قابل تأمل است، که اگر روی عبارت «عقل درک می‌کند» تکیه شده باشد، این احتمال قوی‌تر می‌نماید که صفت فقط در عقل و از امور اعتباری است، نهایت اعتباری نفس الامری و حاکی از نسبت واقعی شیئی و در مقابل جوهر، فاقد وجود واقعی هستند. ولی اگر عبارت «مقوّم ماهیت جوهر» مورد توجه و تکیه باشد، این احتمال قوی می‌نماید که صفت در خارج از عقل موجود و در مقابل جوهر واجد وجود واقعی هستند. البته بنا به هر دو احتمال مُدرک صفت عقل است. اما از آنجا که او جوهر را از جمیع جهات بسیط می‌داند و چنانکه بعد به تفصیل گفته خواهد شد به عقیدهٔ وی صفات جوهر با جوهر، اگر چه مفهوماً مختلف است، مصداقاً واحد است، یعنی که او در برابر ذات برای صفت وجودی مستقل قائل نیست، بلکه مصداقاً آنها را عین هم می‌داند. لذا احتمال اول با فلسفهٔ وی مناسب و درست می‌نماید. اگر چه احتمال دوم نیز طرفدارانی دارد که معتقدند به نظر وی، صفات هم، مانند خود جوهر، از واقعیّت عینی برخوردار است و جوهر (یا خدا یا طبیعت) مجموع پیوسته‌ای است از صفات و نکته فرق میان جوهر و صفاتش در این است که هر صفتی ممکن است جداگانه به اندیشه آید، در صورتی که در واقع همهٔ صفات با هم در جوهر موجودند، یعنی که جوهر همهٔ آنهاست و با همهٔ آنها به تصور می‌آید. در تأیید این عقیده می‌افزایند که طبق نظر اسپینوزا، عقل به شناخت واقعیات می‌رسد نه اعتباریات. برای مزید اطلاع مراجعه شود به:
A. Wolf, *The Correspondence of Spinoza*, Introduction, p. 59 & G.H.R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 83
هگل از عبارت «عقل از صفت، را ادراک می‌کند» چنین استفاده می‌کند که صفت در برابر جوهر واقعیت مستقلی ندارد، بلکه با عقل مُدرک از این حیث که واقعیت را درک می‌کند، رابطه‌ای دارد. مراجعه شود به:
Hegel, *History of Philosophy*, vol. 3, p. 260
یوئوک می‌نویسد: در فلسفهٔ اسپینوزا صفت نه‌تنها متعلق به جوهر نیست، بلکه مقوّم آن است و در واقع جوهر در صفات متجلّی شده است و موری این حیثیت واقعیت عینی موجود نیست، بلکه آنچه واقعیت دارد همین تجلیات است.
←

جوهر» ادراک می‌کند.

۵. مقصود من از «حالت»[۱۴] احوال[۱۵] جوهر یا شیئی است که در شیئی دیگر است و به‌واسطهٔ آن به تصور می‌آید.

→

مراجعه شود به

Pollock, *Spinoza*, p. 152

و در اینکه مقصود اسپینوزا از عقل (intellect—intellectus) چیست؟ در آینده سخن گفته خواهد شد.

۱۴. واژهٔ modus (mode) را به حالت برگردانده‌ام، که پیشینیان این کار را کرده بودند و من نخواستم مخالفتی کرده باشم. اصلاً لفظ و اصطلاح، در صورتی که مقصود از آن روشن باشد، زیاد مهم نیست. اسلاف ما هم گفته‌اند: «لا مُشاحّة فی‌الاصطلاح». مقصود اسپینوزا از حالت، چنانکه در فوق تصریح کرد، آثار جوهر است، یعنی همین اشیاء جزئی که عالم را به‌وجود آورده‌اند، به‌عبارت دیگر، همین عالم و به اصطلاح حکمای ما «ماسوی‌الباری». مفسران و پژوهندگان فلسفهٔ وی از جمله «یاسپرس» توجه داده‌اند که به عقیدهٔ اسپینوزا عالم عبارت است از مجموعهٔ این آثار و اشیاء جزئی و یا به‌عبارت بهتر، عالم فرزندی است که با جوهر آمیزنده و از مجرای دو صفت فکر و بعد گذشته و به حالات منتهی شده است. این حالات و اشیاء و موجودات جزئی متناهی‌اند. اما مجموعه این موجودات متناهی که هر یک به واسطهٔ دیگری وجود می‌یابد نامتناهی‌اند، یعنی این موجودات جزئی متناهی به مجموعه‌ای تعلق دارند که مجموعهٔ متناهی‌هاست، اما خود نامتناهی است و این عدم تناهی نتیجهٔ عدم تناهی خداست (Karl Jaspers, *Spinoza*, p. 18) این حالات، چنانکه گفته شد، در جوهر است، وجود و تصورش وابسته به آن است. اکنون جای سؤال است که چرا، در برابر جوهر، برخلاف ارسطو و ارسطوئیان و دکارت و دکارتیان، حالت استعمال کرده، نه عرض. آیا این محض تصادف و نتیجهٔ بی‌دقتی و بی‌اعتنایی به اصطلاح گذشتگان است و یا غرضی در کار است؟ تأمل در کتاب اخلاق که به روش هندسی و با نظم خاصی نگارش یافته و مانند یک کتاب ریاضی تعریفات و اصول و اصطلاحات به‌دقت و بجا آورده شده است، احتمال اول را بعید و مستبعد می‌نماید. پس «حالت» در اصطلاح اسپینوزا و حداقل در کتاب اخلاق باید با عرض فرق داشته باشد. واقع هم این است، زیرا در تعریفی که اسلاف وی از عرض کرده‌اند آن را فقط در مرحلهٔ وجود خارجی نیازمند جوهر دانسته‌اند، یعنی که تنها وجودش را به وجود جوهر متوقف دانسته‌اند و این اضافه که «تصور آن به تصور جوهر وابسته است» در هیچ یک از آن تعاریف دیده نمی‌شود، در صورتی که اسپینوزا هم وجود حالت را به وجود جوهر موقوف داشته هم تصورش را. نتیجه اینکه «حالت» اسپینوزا با عرض دیگران فرق دارد. اما توجه به نکات زیر هم لازم است:

الف. استعمال واژهٔ حالت مخصوص اسپینوزا نیست. پیش از وی دکارت هم گاهی حالت را به‌جای عرض به‌کار برده و در برابر جوهر قرار داده است. مراجعه شود به

The Principles of Philosophy, part 1, principle 48 and 49, p. 238 & *Meditations* 3, p. 165

ب. اسپینوزا فقط در کتاب اخلاقش به استعمال واژهٔ حالت اصرار ورزیده است، وگرنه در برخی از آثارش (از جمله *The Correspondence of Spinoza*, Letter 4, p. 81) عرض را به‌جای حالت و در برابر جوهر به‌کار برده است.

۱۵. affectiones (A. affections, B و C modifications) به‌جای آن شئون و حالات و آثار هم مستعمل است.

۶. مقصود من از «خدا»[۱۶] موجود[۱۷] مطلقاً نامتناهی[۱۸] است، یعنی جوهر، که متقوّم

---

۱۶. در فلسفهٔ اسپینوزا واژه‌های خدا، طبیعت (طبیعت خلاق یا طبیعت فعال)، جوهر، واجب‌الوجود، کل وجود، کسی که هست «به‌معنای واحد و مفهوم فارد به‌کار رفته‌اند. تصورش از خدا به عقاید دینی، از جوهر به فلسفهٔ دکارتی، از طبیعت به افکار برونو

Bruno, Giordano (1548-1600)

و رواقیان و بالاخره تصورش از واجب‌الوجود به فلسفهٔ مدرسی و بالمآل به فلسفهٔ اسلامی راجع است. ژوآکیم، که از معتبرترین شارحان اسپینوزاست، می‌نویسد: «در نظر اسپینوزا، تصور خدا تصور کل واقعیت است» و از وی نقل می‌کند که «خدا کل موجود است که سوای او موجودی نیست». مراجعه شود به

Joachim, *A Study of the Ethics*, p. 34

«ژیلسن» ادعا می‌کند اسپینوزای یهودی عبارت «و (خدا) کسی است که هست» را به آنچه هست تعبیر داد (یعنی شخص را به شیء تعبیر داده است) که اسپینوزا آن را دوست می‌دارد، ولی او اسپینوزا را دوست نمی‌دارد. «ژیلسن» می‌افزاید: در نظر اسپینوزا هر خدای دینی که نام حقیقتش «کسی که هست» نیست چیزی جز افسانه نیست. مراجعه شود به

Etien Gilson, *God and Philosophy*, p. 103-104

اما این ادعا قابل تأمل است، زیرا اسپینوزا خدا را عالم و در عین حال عالم به علم خود می‌داند و به‌علاوه در بخش ۵ همین کتاب در نتیجهٔ قضیهٔ ۳۶ تأکید می‌کند که خدا هم انسانها را دوست می‌دارد، که ما در پاورقی مربوط به آن در این‌باره بحث خواهیم کرد. پر واضح است که این گونه سخنان را می‌توان دلیل آورد که او خدا را شخص می‌داند، نه چیز. البته نه شخص به‌معنای متداول کلمه، یعنی موجودی محدود و متناهی و دستخوش عواطف و انفعالات، بلکه شخص به‌معنای موجود متعیّن که تشخّص و تعیّن عین ذات اوست و در عین حال مطلق و نامتناهی است که اطلاق و عدم تناهی نیز عین ذات اوست و بالاخره قادر و عالم است که علم به علم نیز دارد.

مسلماً نظر ژیلسن و اسپینوزا در این مورد (خدای دینی کسی است که هست) ناظر به «تورات» است، آنجا که می‌گوید: خدا به موسی گفت «هستم آن که هستم» و گفت به بنی‌اسرائیل چنین بگو اهیه (هستم) مرا نزد شما فرستاد و خدا باز به موسی گفت به بنی‌اسرائیل چنین بگو «یهوه» (عبری Yahveh) خدای پدران شما، خدای ابراهیم و خدای اسحق و خدای یعقوب مرا نزد شما فرستاده است. این است نام من تا ابدالآباد و این است یادگاری من نسلاً بعد نسل (عهد عتیق، سفر خروج، باب سوم، ص ۸۶)

ایضاً خدا به موسی خطاب کرد و گفت من یهوه هستم و به ابراهیم و اسحق و یعقوب به نام خدای قادر مطلق ظاهر شدم، لیکن به نام خود «یهوه» نزد ایشان معروف نگشتم (همانجا، باب ششم، ص ۹۰). اسپینوزا در رسالهٔ لاهوت و سیاست، پس از نقل عبارت فوق از «عهد عتیق» چنین می‌نگارد: «یهوه یگانه کلمه‌ای است که در کتاب مقدس به معنای ذات مطلق است، بدون دلالت به مخلوقات و به همین جهت است که یهودیان معتقدند تنها این کلمه دقیقاً نام خداوند است و بقیهٔ کلمات صرفاً عناوینند (titles) و در حقیقت اسماء دیگر خداوند چه اسماء ذات (substantives) و چه اسماء صفات (adjectives)، فقط جنبهٔ وصفی و اسنادی دارند و از این حیث به او تعلق دارند که تصور شده است او با مخلوقات در ارتباط است و یا به واسطهٔ آنها متجلّی و ظاهر شده است.

Theologico-Political Treatise, chap. 13, p. 177

خلاصه اسپینوزا در تصورش از خدا به تعلیمات یهود و به بعضی از جریانات فکری و فلسفی پیش از خود نظر دارد ولی چنانکه، به‌تدریج معلوم خواهد شد، با هیچ یک از آنها دقیقاً منطبق نیست.

←

از صفت نامتناهی است، که هر یک از آنها مبیّن ذات[۱۹] سرمدی و نامتناهی است.

→ هگل هم در کتاب منطق خود فلسفهٔ اسپینوزا را از اینکه خدا را شخص مطلق نشناسد، مدلّل و درست تشخیص می‌دهد و در نتیجه خدای او را تا حدی ناقص، از جمله مشخصات، متفاوت می‌داند (The Logic of Hegel, p. 274) که البته به دلیل آنچه در بالا دربارهٔ ادعای ژیلسن گفته شد و به دلایل دیگری که ذکرشان به طول می‌انجامد، تشخیص هگل قابل تأمل است.

۱۷. به‌جای واژهٔ ens (being) لفظ «موجود» مناسب آمد. ولفسن تصریح می‌کند که ens در لاتین و being در انگلیسی و «موجود» در عربی به‌معنای واحد است. مراجعه شود به:

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 61

ژیلسن هم توجه داده است که مقصود از ens و being وجود ذات است، نه ذات وجود. مراجعه شود به:

God and Philosophy, p. 103

۱۸. او خدا را مطلقاً نامتناهی و یا نامتناهی مطلق می‌شناسد. همان‌طور که پیش از وی جمهور متألهان خدا را چنین شناخته و شناسانده‌اند و با اینکه اغلب قید «مطلق» را در عبارت نیاورده‌اند، ولی در معنی منظور داشته‌اند. قبلاً گفته شد که او متناهی را دو نوع می‌داند: متناهی مطلق و متناهی در نوع خود. اکنون گوییم «نامتناهی» را هم دو نوع می‌داند: نامتناهی مطلق و نامتناهی در نوع خود. نامتناهی در نوع خود برتر از سایر اشیاء و افراد نوع خود و فائق بر آنهاست. اما با وجود این سنجش‌پذیر است و صفات و خصوصیاتش متناهی هستند. اما نامتناهی مطلق سنجش‌ناپذیر است و صفات و خصوصیاتش نامتناهی هستند. آن را نوعی نیست تا با سایر افراد نوعش مقایسه و سنجیده شود، بلکه ذاتی است منفرد و موحّد، محتوی همهٔ واقعیات و مستجمع جمیع صفات و منزّه از هرگونه نفی و سلب، و متعالی از هر نوع تحدید و تعیّن، که هر تعیّن و تحدیدی نفی است و این مفهوم نامتناهی مطلق متافیزیکی است. بنابراین، همان‌طور که «ولفسن» فهمیده است، اصطلاح نامتناهی مطلق در فلسفهٔ اسپینوزا به‌جای بیهمتا و غیرقابل مقایسه، سنجش‌ناپذیر، تعریف‌ناشدنی، نامتغیّر، ناشناختنی و نظایر آنهاست، که نامتناهی از حیث اینکه نامتناهی است، متعالی از معرفت همهٔ متناهی‌هاست.

The Philosophy of Spinoza, vol. I, p. 138

با توجه به آنچه قبلاً دربارهٔ انواع متناهی نوشته شد و آنچه اکنون در خصوص انواع نامتناهی گفته شد، می‌توان گفت:

نسبت میان متناهی مطلق و متناهی در نوع خود عموم و خصوص مطلق است.
نسبت میان نامتناهی مطلق و نامتناهی در نوع خود تباین است.
نسبت میان نامتناهی مطلق و متناهی مطلق تباین است.
نسبت میان نامتناهی در نوع خود و متناهی عموم و خصوص مطلق است.

از مطلب مذکور استفاده می‌شود که خدا که نامتناهی مطلق است، صفاتش نامتناهی است. بعد گفته خواهد شد که ما فقط دو صفت از صفات او را می‌شناسیم. در گذشته هم گفته شد که مقصودش از صفات، صفات ذاتی است، نه فعلی و اضافی.

۱۹. به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود، او صفات را مبیّن و مُظهِر ذات خدا می‌داند، یعنی که ذات به‌وسیلهٔ صفاتش ظاهر و متجلّی شده است و اگر صفات نبود، ذات همچنان «غیب مطلق» و «کنز مخفی» و «غیر قابل شناخت» می‌بود. این مطلب همان است که متألهان اسلام دربارهٔ خدا و صفاتش گفته‌اند.

در پایان توجه به این نکته لازم است که اسلاف اسپینوزا، که برای خدا صفت کمال یا به اصطلاح صفت ثبوتیه قائل شدند، تأکید کردند که این صفت عدّةً، مدّةً و شدّةً نامتناهی است، زیرا کمالات خداوند نه از حیث شماره پایان ←

شرح[۲۰]: من می‌گویم «مطلقاً نامتناهی» است نه در نوع خود نامتناهی، زیرا، از شیئی که فقط «در نوع خود نامتناهی» است می‌توان صفات نامتناهی را سلب و انکار کرد، اما ذاتی که «مطلقاً نامتناهی» است، در ذات خود، حاوی هر چیزی است که مبیّن ذات است[۲۱] و نفی و سلبی را به آن راه نیست.

۷. مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجَب[۲۲]. برعکس، موجَب یا، به‌عبارت بهتر، مجبور آن است که به موجب شیئی دیگر به یک نسبت معیّن و محدودی[۲۳] در وجودش و در افعالش موجَب است.[۲۴]

→ دارد، نه از حیث زمان و نه از حیث شدّت، وگرنه محدود خواهد بود. اسپینوزا هم در تعریف فوق با عبارت «صفات نامتناهی» به عدم تناهی صفات، از حیث عدد و با لفظ «سرمدی» به عدم تناهی آنها، از حیث مدت و زمان و با عبارت «ذات نامتناهی» به عدم تناهی آنها، از حیث شدّت و کمال اشاره می‌کند.

۲۰. explicatio (explication) به‌جای آن توضیح و بیان هم مناسب است. اما با توجه به اصطلاحات هندسی معمول «شرح» انسب است.

۲۱. [illegible] و نفی

۲۲. تعریف صراحت دارد که اختیار به‌معنای انتخاب میان فعل و ترک آن نیست، بلکه به‌معنای وجوب وجود شیء و ضرورت صدور فعل از فاعل است، نظر به ذات آن و با قطع نظر از خارج، و لذا در نظر وی، فاعل بالاختیار آن است که به‌صرف ضرورت ذاتش موجود باشد و به اقتضای ذاتش عمل کند، مانند خدا به عقیدهٔ اسپینوزا. و اما جبر به این معنی است که وجود شیء و فعل آن از ناحیهٔ غیر باشد، نه از ضرورت ذات و اقتضای طبیعتش. پس «فاعل بالجبر» فاعلی است که وجودش و فعلش از سوی دیگر است، نه به اقتضای ذاتش مانند انسان، به عقیدهٔ وی. بنابراین، او میان اختیار ــ به معنایی که او خود برای آن قائل است ــ از یک سوی و وجوب و ضرورت از سوی دیگر به‌هیچ‌وجه تضادی نمی‌بیند، بلکه واژه‌های ضرورت و وجوب را در تعریف فاعل بالاختیار به‌کار می‌برد، و بالاخره آزادی را بی‌قانونی نمی‌داند. علاوه بر تعریف فوق در یکی از نامه‌هایش می‌نویسد: من اختیار را در ضرورت آزاد می‌دانم، نه در ارادهٔ آزاد. و خداوند، اگر چه بالضروره موجود است، ولی موجود بالاختیار است، که وجودش، به حسب ضرورت ذات و طبیعت خود است.

The Correspondence of Spinoza, Letter 58, p. 294

برای مزید اطلاع مراجعه شود به مقالهٔ نگارنده تحت عنوان «جبر و مسائل مربوط به آن در فلسفهٔ اسپینوزا»، نشریهٔ تخصصی گروه آموزشی فلسفه دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، شمارهٔ ۲، ص ۸۲ـ۶۲». در اینجا به‌جای necessaria (necessary) نظر به تعریفی که از آن می‌دهد موجَب را انسب دیدیم، به‌ویژه که آن‌را در برابر مختار به‌کار می‌برد. مضطر هم مناسب است. در آینده به تناسب مقام، به‌جای آن کلمهٔ «واجب» و ضروری هم به‌کار خواهیم برد.

۲۳. ترجمه‌ها مختلف است. ترجمهٔ ما مطابق متن لاتین است.

۲۴. با تعبیر حکمای ما، مطلب را می‌توان چنین بیان کرد: «مختار آن است که واجب‌الوجود بالذات و واجب‌العمل بالذات است و برعکس موجَب آن است که واجب‌الوجود بالغیر و واجب‌العمل بالغیر است».

۸. مقصود من از «سرمدیّت[۲۵]» نفس وجود است، از این حیث که تصور شده است که بالضروره از تعریف شیء سرمدی ناشی می‌شود.[۲۶]

شرح: زیرا این گونه وجود، درست مانند ذات شیء، حقیقتی سرمدی تصور شده است و لذا ممکن نیست به‌وسیلهٔ دیمومت[۲۷]، یا زمان تبیین شود، اگر چه ممکن است دیمومت

۲۵. به‌جای کلمهٔ aeternitas (eternity) سرمدیّت را مناسب دیدم، ولی باید توجه داشت که معنای سرمدیّت در فلسفهٔ اسپینوزا، با معنایی که در حکمت ما متداول است تا حدی متفاوت است، زیرا واژه‌های سرمد و سرمدی، در حکمت ما به شیئی اطلاق می‌شود که بی‌آغاز و بی‌پایان است (تعریفات جرجانی، ص ۱۰۴؛ کشّاف، ج ۱، ص ۶۴۷) اما چنانکه اسپینوزا، در شرح همین قضیه، تصریح می‌کند و ما ذیلاً به توضیح آن خواهیم پرداخت، وقتی که واژهٔ «سرمدی» را به جوهر، یا خدا اطلاق می‌کند، آن را فقط، به‌معنای بی‌آغاز و بی‌انجام به‌کار نمی‌برد، بلکه به‌معنای واجب‌الوجود بالذات استعمال می‌کند که ذاتش عین وجودش است، نامتناهی مطلق است، خود علت خود است، لایتغیر لایتجزی و بالاخره بی‌آغاز و بی‌پایان و یا آنچنانکه «یاسپرس» توجه داده، در آن نه گذشته محفوظ است و نه حال و آینده (Karl Jaspers. *Spinoza*, p. 20) و لذا او «سرمدی» و «سرمدی» را به‌معنای مذکور فقط به خدا اطلاق می‌کند. مراجعه شود به Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*. vol. I, p. 366

در آینده، در پاورقی مربوط به قضیهٔ ۲۱ همین بخش خواهیم گفت که او واژه‌های «سرمد» و «سرمدی» را به معنایی دیگر به غیر جوهر و خدا نیز اطلاق می‌کند.

۲۶. یعنی تعریف شیء مستلزم وجود آن است و این‌گونه وجود وجود ضروری و واجب است.

۲۷. به‌جای کلمهٔ duratio (duration) که به‌معنی استمرار هستی است، واژه دیمومت را مناسب دیدم. دهر هم مناسب است، مخصوصاً که با «سرمد» و «زمان» به‌کار رفته است. ولفسن می‌نویسد: duration از کلمهٔ durare لاتین گرفته شده، که معنی تحت‌اللفظی آن «سخت شده» است و در قرون وسطی به معنی استمرار و دوام و بقا به‌کار رفته و در زبان عبری و عربی، در معنی متعددی استعمال شده است، از جمله مدت، امتداد و بقا. مراجعه شود به Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 340

به نظر من، علاوه بر اینها می‌توان به‌جای آن، واژه‌های دوام، و پایندگی را هم به‌کار برد. اسپینوزا، «دیمومت» را، در خصوص موجودات محدود و متناهی، یعنی مخلوقات استعمال می‌کند (خاص به معنای خاص اسپینوزایی، که مستلزم زمان نیست، نه به مفهوم متداول، که به وقوع در زمان دلالت می‌کند). در کتاب *Cogitata Metaphysica* آن را صفت و نسبت وجود مخلوقات، از این حیث که در وجود خود پایدارند، می‌شناساند و از این برمی‌آید که اولاً دیمومت، یا استمرار، صفت اشیاء موجود است، پیش از خلقت دیمومتی نبوده، همان‌طور که زمانی نبوده است، ثانیاً صفت اشیاء واقعی است که بالفعل در خارج موجودند، نه اشیاء مجعول و معقول و خیالی، ثالثاً صفت موجود ممکن معلول و مخلوق است، نه صفت و نسبت واجب که گفته شد صفت واجب سرمد است. رابعاً مفهوم حرکت در آن ملحوظ نیست، بلکه آنچه ملحوظ است همان مفهوم هستی است، یعنی که دیمومت استمرار هستی است، نه استمرار حرکت، یعنی که آن برخلاف زمان با حرکت سنجیده نمی‌شود. ولفسن توجه داده است که در نظام فکری اسپینوزا زمان صفت جدیدی برای ممکنات و مخلوقات نیست، بلکه همان دیمومت است که با حرکت سنجیده شده است.

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 347-353

اسپینوزا در نامه‌اش به Ludovicus Meyer می‌نویسد: «وجود جوهر را کاملاً مختلف با وجود حالات تصور می‌کنیم از این‌جا فرق میان سرمدیت و دیمومت پیدا می‌شود، که به‌وسیلهٔ دیمومت فقط وجود حالات را تبیین می‌کنیم، در →

بدون آغاز و انجام به تصور آید.

اصول متعارفه[۲۸]

۱. هر شیئی که موجود است، یا در خودش وجود دارد، یا در اشیاء دیگر.[۲۹]

→ صورتی‌که وجود جوهر فقط با سرمدیت تبیین می‌شود»

The Correspondence of Spinoza, Letter 12, p. 111

پس از آنجا که دیمومت و زمان هر دو صفت و نسبت ممکنات و مخلوقات است، ممکن نیست به خدا، و جوهر اطلاق شود، که واجب و ضروری است، ولو امکان دارد، که دیمومت بدون آغاز و انجام به تصور آید، که ممکن است استمرار وجود مخلوقی بی‌آغاز و بی‌انجام باشد. اما صفت سرمد مطابق تعریف فوق مخصوص واجب یعنی خدا و جوهر است، و سرمدیت مساوق با وجود واجب و ضروری. یاسپرس می‌نگارد: «در فلسفهٔ اسپینوزا زمان صفت هستی مطلق و جوهر نیست، بلکه صفت حالات است و با صفت دیمومت هم، فقط حالات قابل تبیین است و تنها جوهر است که تحت صفت سرمد قابل تصور است. ممکن است دیمومت و استمرار حالات کوتاهتر و درازتر به تصور آید که این‌گونه تصورات با تصور جوهر سازگار نیست و اصولاً شناخت فلسفی یعنی شناخت اشیاء در سرمدیت».

Karl Jaspers, *Spinoza*, p. 20.

با توجه به مطالب مذکور، عبارت متن به این‌صورت بیان می‌شود: سرمدیت مساوق با وجود است، وجودی که از تعریف شیء سرمدی برمی‌آید، یعنی وجود واجب و ضروری، یا خدا و جوهر، که این‌گونه وجود مانند ذات شیء حقیقی سرمدی است و نه به زمان و نه به دیمومت متّصف نمی‌شود و با آنها تبیین نمی‌گردد، که متعالی از آنهاست.

چنانکه هگل توجه داده است، کل فلسفهٔ اسپینوزا مبتنی بر تعریف این بخش است (Hegel, *History of Philosophy*, vol. 3, p. 263) و لذا در تعریف مذکور تأمل بیشتری لازم است.

۲۸. اصول متعارفه به‌جای axiomata (axioms) به‌کار رفته است و به‌جای آن می‌توان علوم متعارفه هم به‌کار برد. قبلاً (در ذیل تعریف ۱) نوشته شد که علوم متعارفه قضایای بیّن و بدیهی است، که به تعبیر اسپینوزا مورد توافق جمیع اذهان است. فلسفهٔ او مبتنی بر تعریف (در ذیل تعریف ۱ راجع به تعریف سخن گفته شده است) و علوم متعارفه و اصول موضوعه است. اما این سؤال در زمان او و همچنین پس از مرگش همواره مطرح بوده است که آیا تعاریف و اصول وی، صرفاً فروضی تحکّمی است، چنانکه هابس Hobbes (1588-1679) معتقد بوده است، مراجعه شود به Hoffding, *A History of Modern Philosophy*, vol. I, p. 302.

یا احکامی است وضعی که خود به وضع آنها پرداخته و یا قضایایی است شهودی، که با شهود عقلی مستقیم، به آنها رسیده است و یا (به احتمال ضعیف) فتوح و تجلیاتی است که از عالم غیب به قلبش متجلی شده است. حق این است که باید قائل به تفصیل شد. چنانکه قبلاً اشاره شد، تعریف وضعی است، اما اصول وی اصولی است استقرایی، یعنی تجربی استدلالی، که رسالهٔ ناتمام وی (اصلاح فاهمه *Tractatus de Intellectus Emendatione*) که کتاب منطقی اوست، منطق استقرایی است که او شیفته و دلبستهٔ آن بوده است، که آن را برای پژوهشهای علمی زمانش لازم می‌دانسته است.

۲۹. این اصل، به‌صورت قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه ذکر شده است یعنی ممکن نیست موجودی نه درخود باشد و نه در غیر خود و نیز ممکن نیست موجودی هم در خود باشد و هم در غیر خود، بلکه یا در خود است، مانند جوهر و یا در غیر خود، مانند حالت به اصطلاح اسپینوزا و عرض به اصطلاح دیگران.

۲. شیئی که ممکن نیست به‌واسطهٔ شیئی دیگر تصور شود باید به نفس خود به تصور آید.[۳۰]

۳. اگر علت متعیّنی[۳۱] وجود یابد، بالضروره از آن معلولی ناشی می‌شود، و برعکس، اگر علت متعیّنی موجود نباشد، انتشای معلول محال است.[۳۲]

۴. شناختن معلول وابسته به شناختن علت و مستلزم آن است.[۳۳]

۳۰. این اصل نیز به‌صورت منفصلهٔ حقیقیه است، یعنی شیء یا به نفس خود متصوّر است، (تصورش به تصور دیگری وابسته نیست) مانند جوهر، در فلسفهٔ اسپینوزا، و یا تصورش به تصور شیئی دیگر وابسته است، مانند تصور حالت که تصورش وابسته به تصور جوهر است و ممکن نیست شیئی هم به نفس خود تصور شود و هم به‌واسطهٔ غیر خود و نیز ممکن نیست شیئی نه به نفس خود تصور شود و نه به‌واسطهٔ غیر خود، بلکه یا به نفس خود تصور می‌شود و یا به‌وسیلهٔ غیر خود.

۳۱. causa determinata (definite cause C. determined cause.B. determinate cause A) مقصود علت موجبه است که همان علت تامه حکمای ماست که در تعریفش گفته‌اند «ما یجب وجود المعلول عندها»، یعنی که چون وجود یابد، وجود معلول واجب آید. این با منظور اسپینوزا مناسب است که به احتمال قوی می‌خواهد بگوید اگر علت تامه فعلیت یابد فعلیت و وجود معلول ضروری و واجب خواهد بود. که تخلف معلول از علت تامه جایز نیست، اما اگر علت تامه فعلیت نیابد، ولو علل ناقصه موجود باشند، وجود معلول محال باشد و این اصلی است که به نظر وی مانند اغلب فیلسوفان و عالمان مسلم و بدیهی است. اسپینوزا از علت تامه در مقابل علت ناقصه بدین جهت به‌علت موجبه تعبیر می‌کند که آن موجب به فعل است برای فهم کامل مطلب می‌توان از اصل متعارف ۴ بخش ۴ این کتاب استفاده کرد.

۳۲. به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود، او قانون علیّت را بدیهی و از اصول متعارفه می‌شمارد و هر نوع بخت و اتفاق را انکار می‌کند و در صورت وجود علت، عدم معلول، و در صورت عدم علت، وجود معلول را ناممکن می‌داند، و به‌عبارت دیگر میان علت و معلول به رابطهٔ ضروری قائل است. اما باید توجه داشت که در فلسفهٔ وی مقولهٔ ضرورت یا وجوب necessity در دو مورد متفاوت به‌کار رفته است:

الف. ضرورت رابطهٔ علّی میان حالات که از راه تجربه به‌دست آمده و به نحو کلی شناخته نشده است. بر طبق آن حالتی از حالت دیگر پدید می‌آید.

ب. ضرورت اشتقاقی ازلی، یا ضرورت وجود کل اشیاء، که از راه شهود intuition شناخته شده و مقصود از آن ضرورتی است ازلی و ابدی، که به حکم آن، اشیاء از ازل آزال تا ابد آباد از خدا یا جوهر و صفات او ناشی می‌شوند، همانطور که از طبیعت مثلث ازلاً و ابداً ناشی می‌شود که زوایایش برابر دو قائمه است و معرفت این ضرورت یعنی شناخت اشیاء با ضرورت ازلی است، که به انسان سکون و آرامش کامل می‌دهد. بنابراین، می‌توان گفت که در نظام فلسفی وی، ارتباط کل عالم با خدا یا جوهر ارتباط ضروری منطقی است، اما ارتباط ماسوای او، یعنی حالات، با یکدیگر ارتباط ضروری علّی، یعنی به حسب اصل موجبیّت است. این نکته هم باید مورد توجه قرار گیرد که مقصود وی از علت، علت فاعلی است، به‌معنای معطی وجود و ماهیت.

۳۳. این اصل شامل دو جزء است.

الف. شناختن معلول وابسته به شناختن علت است، به احتمال قوی مقصود از شناسایی معلول شناسایی کامل آن است. پس می‌توان گفت که در فلسفهٔ اسپینوزا، شناخت کامل معلول وابسته به شناخت علت آن است، البته علت تام، و این همان است که فلاسفهٔ ما گفته‌اند: علت حد تام معلول است که چون شناخته شود، معلول به‌طور تام شناخته ←

۵. اشیائی که میانشان وجه مشترکی موجود نیست امکان ندارد به‌واسطهٔ یکدیگر شناخته شوند، یا تصور یکی مستلزم تصور دیگری نیست.[۳۴]

۶. تصور[۳۵] درست باید با متصوَّر[۳۶] یا آنچه مورد تصور است،[۳۷] مطابق باشد.[۳۸]

۷. ذات شیئی که امکان دارد «لاموجود» تصور شود، مستلزم وجود نیست.[۳۹]

→ می‌شود.

ب. شناختن معلول مستلزم شناختن علت است، به احتمال قوی، شناختن ناقص علت، یعنی با شناختن معلول، شناسایی ناقص به علت پیدا می‌شود، و این همان است که فیلسوفان ما گفته‌اند: معلول حد ناقص علت است، که چون شناخته شود، علت به گونهٔ ناقص شناخته می‌شود.

۳۴. مسلم است که وقتی میان اشیاء وجه مشترکی موجود نباشد، یعنی که از جمیع جهات با هم متباین باشند، ممکن نیست معرّف یکدیگر باشند و این همان است که منطقیان ما هم گفته‌اند: ممکن نیست شیئی با مباین خود تعریف شود که ممکن نیست مباین بر مباین حمل شود.

۳۵. Paul Kashap در مقاله‌ای تحت عنوان «Spinoza's use of idea» توجه داده است که کلمهٔ idea در آثار اسپینوزا، به معانی بسیار مختلف به‌کار رفته است، به‌طوری‌که کوشش برای تعریف جامع و تعبیر واحد از آن، جز ابهام چیزی در نمی‌آورد. مراجعه شود به Spinoza. New perspectives, p. 57. برخی از مفسران اسپینوزا چنین فهمیده‌اند که مقصود وی از آن اندیشه به‌معنای عام کلمه است، که مفهوم مستقیم و بلاواسطهٔ نفس است و عم از تصور (به‌معنای متبادر کلمه) و تصدیق است. برای مزید اطلاع مراجعه شود به:
Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, p. 18,47, Joachim, *A Study of the Ethics*, p. 6

با توجه به آنچه این مفسران فهمیده‌اند و با در نظر گرفتن آنچه اسپینوزا، در تعریف سوم بخش دوم، در تعریف idea می‌گوید، به‌جای آن کلمهٔ تصور مناسب آمد، البته به‌معنای عام کلمه که شامل تصور، به‌معنای متداول کلمه و تصدیق و مرادف با علم است. مراجعه شود به کشاف، ج۱، ص ۸۳۱ و به معنایی که نفس مکون آن است، یعنی که نفس در آن حالت فعال است و نه تنها نفس، بلکه خود تصورات نیز فعالند. برای مزید اطلاع مراجعه شود به:
Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 91-93

اما در مقام اطلاقش به خدا، در فرهنگ ما علم مناسب است. در آینده خواهیم دید که او تصور را حالتی از صفت فکر می‌داند (قضیهٔ ۹، بخش ۲) که ممکن است فکر جزئی یا این و یا آن فکر نامیده شود (قضیهٔ ۱، بخش ۲) در بخش دوم، در پاورقی مربوطه تعریف سوم نیز در این‌باره سخن خواهیم گفت.

۳۶. با توجه به آنچه در فوق گفته شد به‌جای کلمهٔ ideatum واژهٔ متصوَّر (به صیغهٔ اسم مفعول) مناسب آمد.

۳۷. عبارت «یا آنچه مورد تصور است» در متن لاتین و ترجمهٔ A نیست. به نظر می‌آید که در ترجمه هلندی این کتاب که اسپینوزا به آن جملاتی افزوده وجود داشته است که بعضی از مترجمین آن را آورده‌اند و یا خود برای توضیح معنای ideatum آن را افزوده است.

۳۸. از این اصل برمی‌آید که او مطابقت را معیار صدق و درستی می‌داند. در آینده معلوم خواهد شد که او علاوه بر مطابقت، بداهت و سازگاری را هم از معیارها و نشانه‌های حقیقت و درستی احکام و قضایا می‌شمارد.

۳۹. زیرا اگر ذاتش مستلزم وجود می‌شد، واجب‌الوجود می‌بود و در نتیجه ممکن نمی‌شد «لاموجود» تصور شد.

قضایا

قضیهٔ ۱: جوهر طبعاً[40] بر حوالتش[41] مقدم است.

برهان: این قضیه از تعاریف ۳ و ۵ واضح است.

قضیهٔ ۲. دو جوهری که صفاتشان مختلف است در میانشان وجه مشترکی موجود نیست.

برهان: این قضیه هم از تعریف ۳ واضح است، زیرا هر یک از آن دو باید فی‌نفسه و بنفسه تصور شده باشد، یعنی تصور یکی مستلزم تصور دیگری نباشد.

قضیهٔ ۳. دو شیء که میان آنها وجه مشترکی موجود نیست، ممکن نیست یکی علت دیگری باشد.[42]

برهان: زیرا فرضاً با هم وجه مشترکی ندارند، بنابراین (اصل متعارف ۵) امکان ندارد

۴۰ مفهوم قضیه این است که جوهر بر حالاتش متقدم و سابق است و این سبق از نوع «سبق بالطبع» است اما باید توجه داشت که این «سبق بالطبع» با اصطلاح «سبق بالطبع» که در فلسفهٔ ما مصطلح است (و عبارت است از سبق علت ناقصه بر معلولش) فرق دارد زیرا در فلسفهٔ اسپینوزا جوهر علت تامهٔ حالات است، نه علت ناقصه باز باید متوجه بود که این سبق با «سبق بالماهیه» و «سبق بالتجوهر» که در فلسفهٔ ما عبارت است از سبق اجزای ماهیت به ماهیت متناسب نیست، زیرا در فلسفهٔ اسپینوزا حالات اجزای ماهیت جوهر و مقدم بر آن نیستند و همین‌طور با «سبق بالزمان» (مانند سبق وجود پدر به وجود فرزند) مناسبت ندارد، زیرا این نوع سبق انفکاکی است، در صورتی که به عقیدهٔ اسپینوزا حالات از جوهر انفکاک نمی‌پذیرند، حادث ذاتی و مانند جوهر قدیم زمانی‌اند. اگر بخواهیم این‌گونه سبق را با اصطلاحات فلسفهٔ خودمان بیان کنیم، می‌توان آن را «سبق بالذات» (تقدم علت تامه به معلولش) و یا «سبق بالماهیه» نامید. اما این دومی به‌معنای محدودش، یعنی سبق ماهیت به لوازمش. برای مزید اطلاع از این اصطلاحات مراجعه شود به مقاصد الفلاسفه، ص۱۸۸، غررالفرائد، ص ۸۱

۴۱ در نامه‌اش به Oldenburg به‌جای احوال (modifications) یا (affections) اعراض (accidents) به‌کار برده و تأکید کرده است که از تعریف ما از جوهر برمی‌آید که جوهر طبعاً بر عراضش مقدم است (Letter 4).

۴۲ حاصل قضیه این است که میان علت و معلول باید وجه مشترک و به‌عبارت دیگر سنخیتی موجود باشد و اشیائی که با هم مشابهت و سنخیتی ندارند و از جمیع جهات متباینند، ممکن نیست علت یکدیگر باشند «الدنبورگ» در یکی از نامه‌هایش اعتراض می‌کند اگر این درست باشد، لازم می‌آید که خدا علت مخلوقات نباشد زیرا میان او و مخلوقاتش وجه مشترکی موجود نیست (Letter 3) اما اسپینوزا در پاسخ وی شدیداً انکار می‌کند که میان خدا و مخلوقاتش وجه مشترکی نباشد زیرا خدا موجودی است مقوّم از صفات نامتناهی که هر یک از آن صفات خود نامتناهی، یا در نوع خود در حد اعلی کمال است (Letter 4) مقصود اینکه چون ذات خدا و صفات او نامتناهی است، لذا او همهٔ متناهیها را در بردارد و در نتیجه میان او و آنها سنخیتی و مشابهتی موجود است

به‌وسیلهٔ یکدیگر شناخته شوند و لذا (اصل متعارف ۴) امکان نمی‌یابد یکی علت دیگری باشد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴. دو یا چند شیء که از هم متمایزند، تمایزشان از یکدیگر، یا به‌وسیلهٔ اختلاف صفات جواهر است و یا به‌وسیلهٔ اختلاف احوال جواهر.

برهان: هر چیزی که هست، یا در خودش است یا در دیگری (اصل متعارف ۱)، یعنی (تعاریف ۳ و ۵) در خارج از عقل[43] چیزی موجود نیست، جز جواهر و احوالشان؛ بنابراین در خارج از عقل چیزی که به‌وسیلهٔ آن امکان یابد که اشیاء متعدد از هم تمایز یابند وجود ندارد، مگر جواهر، یا (طبق تعریف ۴ که همان است) صفات و احوال آنها. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۵. ممکن نیست در عالم دو یا چند جوهر وجود داشته باشند که دارای طبیعت یا صفت واحد باشند.[44]

۴۳ intellectus (intellect) ولفسن توجه داده است که اسپینوزا کلمهٔ intellectus را به‌معنای intelligense یعنی عقل بالفعل (intellectus actu) به‌کار می‌برد، زیرا عقل را هم در خدا و هم در اشیاء همیشه بالفعل می‌داند مراجعه شود به

The *Philosophy of Spinoza*, vol 2, p 25

می‌توان به‌جای آن از کلمهٔ فهم استفاده کرد، چنانکه مترجمان و مفسران انگلیسی وی به‌جای آن از کلمات intelligence و understanding استفاده کرده‌اند. مراجعه شود به

Joachim, *A Study of the Ethics*, p 70

به هر حال عقل که به عقیدهٔ وی همیشه بالفعل است، حالت نخستین و مستقیم صفت فکر است، همان‌طور که حرکت و سکون حالات مستقیم صفت بعدند و حالتی است بسیطی که سایر حالات فکر از قبیل اراده و خواهش و انفعال تابع آن هستند. برای مزید اطلاع مراجعه شود به.

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol 1, p 403-404

۴۴ از گذشته معلوم شد که اسپینوزا واژهٔ جوهر را فقط به خدا اطلاق می‌کند و اطلاقش را به هیچ یک از موجودات محدود و نسبی، که در اصطلاح خود آنها را حالات می‌نامد، روا نمی‌داند. کنون در این قضیه تعدد جواهر را نفی و انکار می‌کند و راه را برای توحید جوهر و با توحید خدا هموار می‌سازد اما چنانکه این قضیه دلالت می‌کند، او جواهر متعددی را انکار می‌کند که دارای طبیعت و یا صفت واحد (مثل وحدت صفت همان وحدت طبیعت است) باشند، نه جوهری را که با ذاتیات و صفات مختلف مفروض شوند در «رسالهٔ مختصره» هم روی این مطلب تأکید می‌کند که دو جوهر همسان وجود ندارد، زیرا اگر موجود باشد، بالضروره یکی دیگری را محدود می‌سازد و شیء محدود، متناهی است نه نامتناهی، و این خلاف فرض است که جوهر نامتناهی است (*Short Treatise*, part 1, chap 2) بنابراین ظاهر قضیه این است که او امتناع تعدد جواهری را که از حیث ذات و هویت و صفات با هم متحدند مورد توجه قرار داده و مسکوت گذاشته است پس شبههٔ ابن‌کمونه (سعد بن سعید بن منصور بن سعد اسرائیلی، ←

برهان: اگر جواهری متعدد و متمایز از هم وجود یابند، تمایزشان از یکدیگر، یا باید به‌وسیلهٔ اختلاف صفتشان باشد و یا اختلاف احوالشان (قضیهٔ قبلی). اگر تنها به‌وسیلهٔ اختلاف صفاتشان متمایز باشند، پس دارای صفت واحد نیستند، و اگر به‌وسیلهٔ اختلاف احوالشان تمایز یابند، از آنجا که جوهر طبعاً بر احوالش مقدم است (قضیهٔ ۱) بنابرین می‌توان احوال را کنار گذاشت و جوهر را «فی ذاته» یعنی ذات آن را اعتبار کرد (تعاریف ۳ و ۶)، که در این حال دیگر نمی‌توان آنها را از یکدیگر تمیز داد، یعنی (قضیهٔ قبلی) ممکن نیست دو یا چند جوهر دارای طبیعت یا صفت واحد باشند. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۶. **ممکن نیست جوهری به‌وسیلهٔ جوهری دیگر پدید آمده باشد.**

برهان: ممکن نیست، در عالم، دو یا چند جوهر وجود داشته باشند که دارای صفت واحد (قضیهٔ قبلی) یعنی (قضیهٔ ۲) دارای وجه مشترکی باشند. و بنابراین (قضیهٔ ۳) ممکن نیست یکی از آنها علت دیگری باشد، یعنی ممکن نیست یکی به‌وسیلهٔ دیگری پدید آید.[45] مطلوب ثابت شد.

نتیجه. از این قضیه بر می‌آید که ممکن نیست جوهری به‌وسیلهٔ چیزی دیگر به‌وجود آمده باشد. زیرا در عالم، جز جواهر و احوالشان، چیزی موجود نیست، همان‌طور که از اصل متعارف ۱ و تعاریف ۳ و ۵ واضح است. و اما ممکن نیست جوهری به‌وسیلهٔ جوهری دیگر به‌وجود آمده باشد (قضیهٔ قبلی). بنابراین، به هیچ صورت ممکن نیست که جوهری

→ متوفی به سال ۶۷۶ هـ ق) هم‌کیش وی در خصوص واجب‌الوجود، که دو هویت مختلف الذات فرض کرده بود، که هر دو واجب باشند، مورد توجه وی قرار نگرفته و امتناع فرض مذکور ثابت شده است. علی‌هذا چنین می‌نماید که توحید جوهر یا خدا در فلسفهٔ او خالی از نقص و عاری از ایراد و اشکال نباشد. اما تأمل در تعریف ۶ که خدا و جوهر را مطلقاً نامتناهی، یعنی دارای صفات نامتناهی دانسته این ایراد و اشکال را برطرف می‌سازد. زیرا اگر جوهر متعددی فرض شود که ذات و هویت و صفاتشان مختلف باشد، لازم آید که هیچ یک نامتناهی مطلق یعنی محتوی همهٔ واقعیات و صفات نباشد، که طبق این فرض هر یک از جواهر مفروض صفاتی دارد که دیگری آن را ندارد و این با تعریف جوهر سازگار نمی‌نماید. خلاصه او برخلاف پیشینیان خود، از جمله سلف نامی‌اش دکارت، تعدد جواهر را مطلقاً ممتنع می‌داند. برای روشن شدن مطلب فوق به تعریف و توضیح «نامتناهی مطلق» در پاورقی مربوط به تعریف ۶ همین بخش مراجعه شود.

۴۵ زیرا در صورتی که میان آنها وجه مشترکی موجود نباشد، سنخیتی موجود نخواهد بود و در صورتی که سنخیتی موجود نباشد، رابطهٔ علیت تحقق نخواهد یافت، که گفته شد (پاورقی مربوط به قضیهٔ ۳) میان علت و معلول سنخیت لازم است. پس درست آمد که ممکن نیست جوهری به‌وسیلهٔ جوهری دیگر پدید آید، یعنی معلول آن باشد.

به‌وسیلهٔ چیزی دیگر پدید آمده باشد. مطلوب ثابت شد.

برهان دیگر: ممکن است این از طریق برهان خلف[46] آسانتر ثابت شود، زیرا اگر ممکن باشد که جوهری از شیء دیگری به‌وجود آید، در این‌صورت شناختن آن باید وابسته به شناختن علتش باشد (اصل متعارف ۴) و در نتیجه (تعریف ۳) ممکن نیست جوهر باشد.

قضیهٔ ۷. **وجود به طبیعت[47] جوهر مرتبط است.[48]**

برهان: ممکن نیست جوهری از شیء دیگری به‌وجود آید (نتیجهٔ قضیهٔ ۶). بنابراین جوهر خود علت خود است، یعنی (تعریف ۱) طبیعتش بالضروره مستلزم وجودش، و یا وجودش به طبیعتش مربوط است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۸. **هر جوهری[49] بالضروره نامتناهی است.[50]**

۴۶ reductio ad absurdum (by the absurdity of the contradictory) این نوع برهان برهان غیرمستقیم است و برخلاف برهان مستقیم (که در آن اثبات مطلوب از طریق مقدمات مثبتهٔ آن شروع می‌شود) در برهان خلف با نشان دادن بطلان نقیض قضیه مطلوب به اثبات آن می‌پردازند.

۴۷ با توجه به متن لاتین natura و ترجمه‌های فرانسه و انگلیسی nature، به طبیعت برگردانده شد. اگر چه به‌اصطلاح حکمای ما ماهیت مناسب است، مخصوصاً که با واژهٔ «وجود» به‌کار رفته است.

۴۸ مقصود این است که وجود جوهر از ناحیهٔ غیر نیست، بلکه چنانکه کراراً گفته شده، طبیعتش مستلزم وجود و به‌اصطلاح واجب‌الوجود و «خود علت خود» است. این قضیه و برهان آن این اصل را تأکید می‌کند که وجود جوهر زاید بر طبیعت آن نیست، بلکه عین آن و لازمهٔ آن است. توجه به این نکته لازم است که فیلسوفان و متکلمان در دو مورد دربارهٔ وحدت خدا بحث می‌کنند. در مورد اول اثبات وحدت عددی او و انکار خدایان متعدد. در مورد دوم اثبات وحدت ذاتی و بساطت او و انکار انواع کثرت، اعم از خارجی و ذهنی. اسپینوزا از قضیهٔ ۲ تا ۶ در خصوص وحدت عددی خدا سخن گفت و در این قضیه تا قضیهٔ ۱۰ و نیز قضیه‌ای ۱۲ و ۱۳ این بخش از وحدت ذاتی و بساطت و سخن می‌گوید.

۴۹ این قضیه که با سور «هر» شروع شده مُوهم تعدد جواهر است، که با وحدت جوهر اسپینوزا سازگار نیست مگر منظورش جوهر مفروض باشد.

۵۰ در گذشته (توضیح مربوط به تعریف ۶) گفته شد که اسپینوزا به دو نوع متناهی: متناهی مطلق و متناهی در نوع خود و دو نوع نامتناهی: نامتناهی مطلق و نامتناهی در نوع خود قائل است. به نظر وی یگانه مصداق نامتناهی مطلق جوهر است، که بی‌مانند و بی‌همتاست. به با چیزی سنجیده می‌شود، نه حدّی را می‌پذیرد و نه وصفی را تحمل می‌کند، که هر وصفی از تعیّنی حکایت می‌کند، و هر تعیّنی نه نفی دلالت. متناهی خواندن جوهر، به این معنی، مانند بی‌رنگ خواندن صداست. وقتی که رنگ را از صدا نفی می‌کنیم و آن را بی‌رنگ می‌نامیم، این نفی، به‌اصطلاح قرون وسطاییان عربی، نفی مطلق (اسپینوزا از آن به زبان لاتین با کلمهٔ negatio تعبیر کرده) و به اصطلاح فیلسوفان ما عدم ساده است، نه نفی مقید، به اصطلاح قرون وسطاییان عربی (اسپینوزا از آن با واژهٔ privatio عبارت آورده) و ←

برهان: ممکن نیست دو یا چند جوهر دارای صفت واحد باشند[۵۱] (قضیهٔ ۵) و وجود به طبیعت جوهر مرتبط است (قضیهٔ ۷). بنابراین آن باید وجود داشته باشد: متناهی یا نامتناهی. اما ممکن نیست متناهی باشد. زیرا در این‌صورت (تعریف ۲) لازم می‌آید که به‌وسیلهٔ جوهری دیگر، که طبیعتش مانند آن[۵۲] و وجودش نیز ضروری است (قضیهٔ ۷)، محدود باشد و در این‌صورت دو جوهر پذیرفته می‌شوند، که دارای صفت واحدند، که باطل است (قضیهٔ ۵). پس باید نامتناهی باشد. مطلوب ثابت شد.

تبصرهٔ ۱: چون متناهی خواندن شیئی در واقع نفی چیزی از آن است و نامتناهی خواندن شیئی تصدیق مطلق وجود طبیعت آن، لذا (فقط از قضیهٔ ۷) نتیجه می‌شود که هر جوهری باید نامتناهی باشد.[۵۳]

تبصرهٔ ۲. من یقین دارم که کسانی که قضاوتشان دربارهٔ اشیاء مبهم است و هنوز عادت نکرده‌اند که اشیاء را به‌واسطهٔ علتهای نخستین آنها بشناسند به‌سختی می‌توانند برهان قضیهٔ هفتم را بفهمند، که بدون شک این کسان میان احوال جواهر و خود جواهر فرق نمی‌گذارند و نمی‌دانند که اشیاء چگونه به‌وجود آمده‌اند و در نتیجه اصلی[۵۴] را که در

←

عدم ملکه به اصطلاح فیلسوفان به معنی وقتی که می‌گوییم صدا بی‌رنگ است، مقصود این نیست که امکان داشت و انتظار می‌رفت که صدا رنگ داشته باشد، بلکه مقصود این است که رنگ را به‌طور کلی و مطلق از صدا نفی کنیم و صدا را از مقولهٔ رنگ دور. همین‌طور وقتی که اسپینوزا می‌گوید جوهر نامتناهی است، مقصودش این نیست که امکان داشت و انتظار می‌رفت که جوهر متناهی باشد، بلکه مقصود این است که آن را به‌طور کلی از شائبهٔ تناهی و تنگنای حد و وصف مرزی را مبرا ساخت. برای مزید اطلاع مراجعه شود به

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol I, p 134, *The Correspondence of Spinoza* Letter 12, p 115

۵۱ A: فقط یک جوهر ممکن است دارای صفت واحد باشد

۵۲ C: از نوع آن

۵۳ و با توجه به تعبیرش در نامهٔ سابق‌الذکر «جوهر را جز نامتناهی نمی‌توان تصور کرد». اسپینوزا در قضایای ۸، ۹ و ۱۰ می‌کوشد تا نشان دهد که جوهر همان خداست و صفات و را دارست، یعنی چنانکه گذشت. جوهر و خدا اسماء ذات واحدند. به‌طوری‌که مشاهده شد، در قضیهٔ ۸ نشان داد که جوهر هم مانند خدا نامتناهی مطلق است و استدلالش مبتنی بر این است که طبیعت و وجود جوهر واحد است (قضیهٔ ۷) و ممکن نیست دو یا چند جوهر وجود داشته باشد که طبیعت یا صفتشان واحد باشد (قضیهٔ ۵) و خلاصه می‌توان گفت که این قضیه و اصول آن از همان تعریف جوهر استنباط شده است

۵۴. مقصود از این اصل، همان‌طور که در ترجمهٔ A و C آمده «آغاز و منشأ داشتن اشیاء طبیعی» است، که آن را به جواهر نسبت می‌دهند و برای آنها نیز آغازی و منشأی قائل می‌شوند

شیء طبیعی[۵۵] مشاهده می‌کنند به جواهر نیز اطلاق می‌کنند، زیرا آنها که علل واقعی[۵۶] اشیاء را نمی‌دانند آنها را با یکدیگر در می‌آمیزند[۵۷] و بدون کمترین تنافر ذهنی در نظرشان چنین مجسم می‌سازند که درختها نیز مانند انسانها ناطقند و نیز چنین تخیل[۵۸] می‌کنند که ممکن است انسانها از سنگ درست شده باشند، همان‌طور که از نطفه به‌وجود آمده‌اند و نیز مکان دارد هر صورتی به صورتی دیگر تغیّر یابد. همچنین آنان که طبیعت الهی را از طبیعت انسانی فرق نمی‌گذارند[۵۹] عواطف[۶۰] انسانی را به آسانی به خدا نسبت می‌دهند، بالاخص آن‌گاه که نمی‌دانند این عواطف چگونه در نفس[۶۱] پدیدار می‌شوند. اما اگر انسانها در طبیعت جوهر دقت کنند، دیگر نه تنها در خصوص قضیهٔ هفتم شکی نخواهند داشت، بلکه آن را مخصوصاً یک اصل متعارف خواهند شناخت و از مفاهیم مشترک[۶۲] به‌شمار خواهند آورد. در این‌صورت جوهر را شیئی خواهند شناخت که در خودش است و در خودش متصوّر است، یا به‌عبارت دیگر شناختنش به شناختن چیز دیگر وابسته نیست. اما احوال را شیئی خواهند شناخت که در شیئی دیگر وجود دارند و تصور آنها از تصور

۵۵ متن لاتین و برخی از ترجمه‌ها اشیاء طبیعی است اما ترجمه B common things (اشیاء مشترک) است

۵۶ A و C: حقیقی

۵۷ مقصود اینکه از اشیاء تصور روشنی ندارند و لذا آنها را با هم خلط می‌کنند

۵۸ دربارهٔ معنی خیال و تخیل، در فلسفهٔ اسپینوزا، بعداً سخن گفته خواهد شد. اما او در اینجا تخیل را به تصوری اطلاق کرده است که مجعول و مبهم است. مثلاً تصور انسانی که از سنگ درست شده است

۵۹ مقصود اینکه از طبیعت الهی و طبیعت انسانی تصور روشنی ندارند، وگرنه آنها را با هم خلط و اشتباه نمی‌کردند و خواص و وصف یکی را به دیگری نسبت نمی‌دادند

۶۰ لاتین affectus (A و B affects و C passions)

۶۱ در متن لاتین mens، در ترجمه‌های انگلیسی mind است که بیشتر با واژهٔ ذهن مناسب است. اما نظر به مفهوم فلسفی آن و با توجه به اینکه او احیاناً در آثارش واژه‌های

spiritus (spirit) anima (soul) mens humana (human mind) mens (mind)

را به‌جای هم به‌کار می‌برد. مراجعه شود به همین کتاب

part 2, pro 11 *Short Treatise*, part 2, p 82, *Correspondence of Spinoza*, Letter 17, p 140, Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol 2, p 44

لذا به‌جای آن نفس مناسب آمد و در جاهایی که مناسب باشد، ذهن و روح را نیز به‌کار خواهیم برد. قابل ذکر است که اسپینوزا در کتاب شرح اصول فلسفهٔ دکارت توجه می‌دهد که من بدین جهت به‌جای نفس (soul) ذهن (mind) به‌کار می‌برم که نفس اغلب به شیء جسمانی و مادی اطلاق می‌شود. رک به

Spinoza, Principles of the *Philosophy of Descartes*, part I, p 22

۶۲ مقصود همان علوم متعارفه است که چنانکه گذشت حقایق بدیهی و مورد قبول و توافق جمیع اذهان هستند

شیئی پدید آمده که در آن موجودند و به همین سبب است که ما می‌توانیم از احوالی که در خارج معدومند تصوراتی راستین داشته باشیم، زیرا ممکن است آنها در خارج از عقل بالفعل موجود نباشند اما با وجود این ذواتشان در چیزی دیگر مندرج باشند که به‌واسطهٔ آن به تصور آیند. در صورتی که حقیقت جواهر راستین در خارج از عقل وجود نمی‌یابد. مگر در خود جواهر، که حقیقت جوهر به‌واسطهٔ خودش تصور می‌شود. بنابراین اگر کسی بگوید که تصوری روشن و متمایز، یعنی درست، از جوهر دارد، ولی با وجود این شک می‌کند که چنین جوهری موجود است یا نه، درست مانند کسی است که می‌گوید: تصوری درست دارد، اما با وجود این در درستی آن شک می‌کند[۶۳] (کسی که در این خصوص به تأمل بپردازد، این نکته برایش روشن خواهد شد). همین‌طور اگر کسی بگوید که جوهر مخلوق است، مثل این است که بگوید تصور نادرست ممکن است درست باشد، که به‌سختی می‌توان سخنی نامعقولتر از آن تصور کرد. بنابراین بالضروره باید پذیرفت که وجود جوهر مانند ذاتش حقیقتی سرمدی است، و لذا، با برهانی دیگر می‌توان مبرهن داشت که ممکن نیست دو جوهر موجود باشند که طبیعتشان واحد باشد، که شاید اکنون زمان مناسب اقامهٔ آن باشد. اما برای اینکه با روش متناسب انتظام یابد، مقدمات زیر باید مورد توجه قرار گیرد: ۱. تعریف راستین هر شیئی فقط مستلزم و مبیّن طبیعت معرَّف است نه شیء دیگر.[۶۴] از این آشکارا برمی‌آید که ۲. هیچ تعریفی مستلزم و مبیّن تعداد معینی از جزئیات[۶۵] نیست، زیرا تعریف فقط مبیّن طبیعت معرَّف است. مثلاً تعریف مثلث فقط مبیّن طبیعت مثلث است، نه تعداد معینی از مثلثها. ۳. نیز باید توجه داشت که هر موجودی را بالضروره علتی لازم است تا به موجب آن وجود یافته باشد. ۴. همین‌طور باید توجه کرد که علتی که به موجب آن شیئی وجود می‌یابد، یا باید در طبیعت و تعریف شیء موجود مندرج شده باشد (که وجود به طبیعت آن مرتبط است[۶۶]) و یا در خارج از آن مفروض. از این مقدمات نتیجه می‌شود که هرگاه تعداد معیّنی از جزئیات در طبیعت

۶۳. مقصود اینکه وضوح و تمایز معیار و نشانهٔ صدق و درستی است.

۶۴. یعنی اینکه فقط به ماهیت معرَّف دلالت می‌کند. مقصود این است که تعریف درست، باید جامع افراد و مانع اغیار باشد و این اغیار اعم از آن است که طبیعت اشیای دیگر باشد یا مصادیق آن طبیعت.

۶۵. یا مصادیق و افراد

۶۶. یعنی وجود اقتضای طبیعت آن است

موجود باشد، بالضروره باید علتی مفروض شود که چرا آن تعداد معیّن وجود یافته است، نه بیشتر و نه کمتر. مثلا اگر در عالم بیست نفر انسان موجود باشند (برای سهولت بیان فرض می‌کنیم که همه در یک زمان موجودند و پیش از ایشان هم کسی نبوده است) برای اینکه نشان دهیم چرا بیست نفر موجود شده‌اند، کافی نیست که علت طبیعت نوع انسان ارائه شود، بلکه علاوه بر آن باید بالضروره نشان داده شود که چرا بیشتر یا کمتر از بیست نفر وجود نیافته‌اند. زیرا همان‌طور که در مقدمهٔ ۳ مشاهده کردیم، بالضروره هر موجودی را علتی لازم است، اما ممکن نیست این علت در نفس طبیعت انسان مندرج شده باشد (چنانکه در مقدمات ۲ و ۳ نشان داده‌ایم). پس تعریف راستین انسان مستلزم بیست کس نیست و لذا (بنابر مقدمهٔ ۴) علت اینکه چرا بیست کس موجودند، و در نتیجه علت وجودی تک‌تک آنها، بالضروره باید در خارج هر یک جستجو شود. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که هرگاه نظر به طبیعت یک شیء، وجود تعدادی از مصادیق ممکن باشد، برای وجود خارجی آنها وجود علتی در خارج ضروری است. با توجه به مطالب فوق اکنون می‌گوییم: از آنجا که در این تبصره قبلاً نشان داده شده است که وجود به طبیعت جوهر مرتبط[۶۷] است لذا، تعریف آن بالضروره مستلزم وجود آن است و بنابراین ممکن می‌شود که وجودش از صرف تعریفش نتیجه شود. اما از آنجا که در مقدمات ۲ و ۳ نشان داده‌ایم که ممکن نیست از تعریف آن بیش از یک جوهر نتیجه شود، لذا بالضروره نتیجه می‌شود که ممکن نیست دو جوهری که طبیعت واحد دارند موجود باشند

قضیهٔ ۹. شیئی که واقعیّت یا موجودیّت بیشتری دارد به همان اندازه صفت بیشتری دارد.

برهان: این از تعریف ۴ آشکار است.

قضیهٔ ۱۰. هر یک از صفات جوهر، باید به‌واسطهٔ خودش تصور شود.

برهان: صفت چیزی است که عقل آن را به‌مثابه مقوّم ذات جوهر تصور می‌کند (تعریف ۴)، بنابراین باید به‌وسیلهٔ خودش تصور شود (تعریف ۳). مطلوب ثابت شد.

تبصره: از اینجا برمی‌آید که اگر چه دو صفت واقعاً جدا از یکدیگر یعنی هر یک بدون

۶۷. یعنی وجود مقتضای طبیعت جوهر است

کمک دیگری به تصور می‌آید، ولی در عین حال از این نمی‌توان نتیجه گرفت که آنها مقوم دو موجود[68] یا دو جوهر مختلفند. زیرا اقتضای نفس طبیعت جوهر است که هر یک از صفاتش به نفس خود متصوَّر[69] شود. زیرا جوهر همهٔ صفاتش را با هم دارد و امکان ندارد که یکی از دیگری پدیدار شده باشد[70] بلکه هر یک مبیّن واقعیت یا موجودیت جوهر است. بنابراین اسناد صفات متعدد به جوهر واحد نه تنها نامعقول نیست، بلکه برعکس در عالم امری واضح‌تر از این نیست، که هر موجودی باید تحت صفتی تصور شود[71] و هر اندازه که واقعیت یا موجودیتش بیشتر باشد، به همان اندازه صفات بیشتری خواهد داشت[72] که مبیّن ضرورت یا سرمدیّت و عدم تناهی باشند و در نتیجه امری روشنتر از این نیست که یک موجود (چنانکه در تعریف ۶ گفته شد)، در صورتی باید نامتناهی مطلق شناخته شود که متقوّم از صفات نامتناهی باشد، که هر یک مبیّن ذاتی است که نامتناهی و سرمدی است. با وجود این، باز اگر کسی بپرسد که پس با چه نشانه‌ای می‌توان میان جواهر مختلف فرق نهاد، گوییم که بگذارید او قضایای زیر را بخواند. این قضایا نشان خواهند داد که در جهان فقط یک جوهر موجود است و آن مطلقاً نامتناهی است، لذا پرسش وی از چنان نشانه‌ای بیهوده خواهد بود.

---

۶۸ می‌توان به‌جای آنها «ذات» یا هویت نیز به‌کار برد. مقصود اینکه اگر چه این دو صفت برای ذهن دو موجود جدا از هم ظاهر می‌شوند، ولی در واقع یک چیزند و عین جوهرند.

۶۹ یعنی از آنجا که مقتضای نفس طبیعت جوهر است که هر یک از صفاتش به نفس خود به تصور آید، لذا تعدد صفات دلیل تعدد جوهر نیست.

۷۰ یعنی صفات جوهر مثلاً بعد و فکر در عرض همند، نه در طول هم و جوهر، در مرتبهٔ ذات متعرّی از آنها بوده است، تا در مراتب بعدی بدانها متصف باشد. بنابراین ممکن نیست یکی از دیگری پدیدار گردد، بلکه همه با عبارات و معانی متکثر و مختلف به ذات واحد و فردی دلالت می‌کنند و به زبان عاطفی شعری، که اسپینوزا به کلی با آن بیگانه بوده است، می‌توان گفت: عباراتنا شتّی و حسنک واحد وکلٌّ الی ذاک الجمال یشیر

از آنچه نوشته شد برمی‌آید که اسپینوزا مانند حکمای ما صفات خدا را مصداقاً عین ذات و مفهوماً مخالف با ذات و با یکدیگر می‌داند.

۷۱ به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود، دعوی وضوح می‌کند که ذات متعرّی از صفات ممکن‌التصور نیست. اما در عین حال نفی هم نمی‌کند که با شهود اعم از شهود عرفانی یا عقلی به شهود آید.

۷۲ مسلماً از آنجا که صفات عین ذات و تجلیات و ظهورات و شئونات ذات است، لذا هر اندازه که ذات از واقعیت شدیدتر و بیشتری بهره‌مند باشد، به همان حد صفاتش یعنی تجلیات و ظهوراتش شدیدتر و بیشتر خواهد بود که «از کوزه همان برون تراود که در اوست» و در صورتی که دارای واقعیت نامتناهی، آن هم نامتناهی مطلق باشد، مانند ذات جوهر به اصطلاح اسپینوزا یا خدا دارای صفات نامتناهی خواهد بود.

قضیهٔ ۱۱. خدا یا جوهر، که متقوّم از صفات نامتناهی است که هر صفتی از آنها مبیّن ذات نامتناهی و سرمدی[73] است، بالضروره موجود است.[74]

برهان: اگر این قضیه را قبول ندارید، در صورتی که ممکن باشد، فرض کن که خدا موجود نیست. در این صورت (اصل متعارف ۷) ذاتش مستلزم وجود نخواهد بود، اما این نامعقول است (قضیهٔ ۷)، پس خدا بالضروره موجود[75] است. مطلوب ثابت شد.

---

۷۳ باید توجه داشت که هر یک از صفات خدا در حد گنجایی و سعهٔ مفهومی و وجودی خود، مظهر ذات سرمدی و نامتناهی او ست، نه اینکه صفتی مظهر کل واقعیت ذات باشد، زیرا مثلاً بعد مظهر فکر نیست و نه فکر بعد، پس فکر مظهر حیث فکری ذات است و بعد مظهر حیث بعدی ذات و همین‌طور الی غیر النهایه.

۷۴ یعنی واجب‌المصداق است و واجب‌الوجود بالذات است. بنابراین قضیه «خدا موجود است» به‌اصطلاح منطقیان ما قضیهٔ ضروریهٔ ازلیه است. ولفسن توجه داده است که عبارت «موجود بالضروره» در قضیهٔ فوق محتمل دو معنی است: الف. با دلیل منطقی بدیهی می‌توان ثابت کرد که خدا موجود است. ب. خدا واجب‌الوجود بالذات است، در مقابل ممکن‌الوجود (*The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 160). به نظر من چنانکه اشاره شد، معنی دوم مراد است.

اسپینوزا مانند برخی از فلاسفهٔ ما (مثلاً ابن‌سینا در کتاب اشارات و تنبیهات، نمط رابع) و انسلم (Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p. 132) و دکارت (*The Principles of Philosophy*, part 1, principle 14) که هر یک خدا را با بیانات مختلف با برهانی به نام برهان وجودی و به تعبیر ما برهان صدیقین بدون استناد و استدلال به مخلوقات ثابت کرده‌اند و برخلاف سن توماس که گفته است خدا را از راه برهان لمّی (a priori) نمی‌توان ثابت کرد، که خدا علت ندارد، وجود خدا را هم با برهان وجودی و لمّی ثابت می‌کند و هم با برهان انّی (a posteriori)، که در متن ملاحظه می‌شود، و به‌ترتیب سه برهان لمّی برای اثبات خدا آورده است و یک برهان انّی. در رسالهٔ مختصره نیز به اثبات وجود خدا به دو طریق فوق پرداخته و تصریح کرده است به گفتهٔ توماس اکویناس (که گفته است ممکن نیست خدا را از راه برهان لمّی ثابت کرد، زیرا که او علت ندارد) نباید زیاد اهمیت داد که خدا علت همهٔ اشیاء است و حتی علت خود است و خود را به نفس خود ظاهر می‌سازد. مراجعه شود به *Short Treatise*, part 1, chap. 1, p. 45-49.

توجه به نکتهٔ زیر لازم است: اولاً، به‌کار بردن «برهان لمّی» به‌جای برهان وجودی «آنسلم» و «دکارت» و «برهان صدّیقین» از این سبب صحیح نیست که به عقیدهٔ این بزرگان خدا را علتی نیست. ثانیاً حق با توماس است که گفته است خدا را از راه برهان لمّی نمی‌توان ثابت کرد، زیرا که او علت ندارد. اگر چه مطابق نظر و اصطلاح اسپینوزا که خدا را علت خود می‌داند به‌کار بردن اصطلاح برهان لمّی در مورد خدا صحیح و خالی از اشکال است. ثالثاً من مطلب مذکور را در آثار توماس ندیدم، آن را از اسپینوزا نقل کردم. آنچه در *Summa Theologica*, vol. I, p. 12 مشاهده می‌شود این است که توماس برهان را به دو نوع قبلی و بعدی یا لمّی و انّی تقسیم می‌کند و سپس به اثبات وجود خدا از طریق برهان انّی می‌پردازد.

۷۵ این برهان را می‌توان به‌صورت قیاس شرطی زیر در آورد:

هرگاه از خدا، به‌عنوان موجودی که ذاتش مستلزم وجود است تصوری روشن و متمایز داشته باشیم، وجود او را مستقیماً ←

برهان دیگر: وجود و یا عدم هر شیئی باید دلیلی و یا علتی داشته باشد، مثلاً اگر مثلثی موجود است، باید دلیل و یا علت وجود آن موجود باشد، و اگر موجود نیست، باز باید دلیل و یا علتی موجود باشد که مانع وجود آن باشد، و یا وجود را از آن سلب نماید. این دلیل یا علت، یا باید در طبیعت شیء مندرج باشد و یا در خارج از آن موجود. مثلاً دلیل عدم دایرهٔ مربع در طبیعت آن مندرج است، زیرا که تصورش مستلزم تناقض است.[76] از طرف دیگر دلیل وجود جوهر فقط در طبیعت آن است، که طبیعتش مستلزم وجود است[77] (قضیهٔ ۷ را نگاه کنید). اما دلیل وجود و یا عدم وجود دایره یا مثلث در طبیعت آنها نیست، بلکه در نظام کلی طبیعت جسمانی[78] است.[79] زیرا باید از آن برآید که وجود مثلث واجب است، یا ممتنع. این خود بدیهی است. از اینجا نتیجه می‌شود که اگر دلیلی یا علتی نباشد که مانع وجود شیئی باشد، آن بالضروره موجود خواهد بود.[80]

→

ادراک خواهیم کرد. اما از خدا به‌عنوان موجودی که ذاتش مستلزم وجود است، تصوری روشن و متمایز داریم. پس وجود او را مستقیماً ادراک می‌کنیم. البته این قیاس با قیاس دیگری تکمیل می‌شود به این‌صورت: هر چیزی را که مستقیماً ادراک کنیم موجود است، آن موجود است. خدا را مستقیماً ادراک می‌کنیم که موجود است. پس خدا موجود است. یعنی که با نوعی از علم مستقیم به وجود خدا معرفت داریم.

۷۶ پس ماهیت دایرهٔ مربع ممتنع‌الوجود است.

۷۷ پس ماهیت جوهر واجب‌الوجود بالذات است.

۷۸ یا «طبیعت ممتد».

۷۹ پس ممکن‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالغیر یا ممتنع‌الوجود بالغیر است.

۸۰ عبارت «اگر دلیل یا علتی نباشد که مانع وجود شیئی باشد آن بالضروره موجود خواهد بود» محل تأمل است و در خور شایستهٔ توجه است که، و مانند حکمای ما اشیاء را سه گونه می‌دانند: واجب‌الوجود بالذات، ممکن‌الوجود بالذات و ممتنع‌الوجود بالذات. ممکن‌الوجود هم به‌حسب وجود و عدم وجود علت به واجب‌الوجود بالغیر و ممتنع‌الوجود بالغیر تقسیم می‌شود. اکنون محل تأمل است و جای سؤال است که در عبارت فوق مقصود از شیء، کدام یک از اشیاء و منظور از ضرورت و وجوب کدام قسم آن است، بالذات یا بالغیر. به‌نظر قوی می‌نماید، که مقصود از شیء، شیء ممکن است، البته به امکان عام که هم شامل واجب‌الوجود بالذات باشد و هم ممکن‌الوجود بالذات، که ممکن به امکان خاص است. در این صورت خلاصهٔ عبارت این می‌شود: اگر چیزی نباشد که ممکن به امکان عام را از موجود بودن منع کند، آن واجب و بالضروره موجود خواهد بود. و این ادعای محض و محتاج به دلیل و برهان است، زیرا ممکن است امری ممکن بالذات را از موجود بودن منع نکند و در عین حال امری هم وجودش را ایجاب نکند و آن همواره در مرتبهٔ لااقتضاء بماند. اما به‌نظر اسپینوزا چیز دیگری است و می‌خواهد بگوید ما به‌طور قطعی تصوری داریم از جوهر که مستغنی بالذات و متمایز از ممکن خاص است و از آنجا که صدفه و ممکن مطلق محال است، لذا، هر چیزی که بالفعل موجود یا معدوم است باید وجود یا عدم آن دلیل یا علت مشخصی داشته باشد. حال اگر این چیز ممکن خاص باشد دلیل یا علت آن در خارج از آن باشد، ولی اگر مستغنی بالذات باشد دلیل یا علت آن باید در خود آن ←

بنابراین اگر دلیلی یا علتی نباشد که مانع وجود خدا باشد و یا وجود را از او سلب کند، باید متیقّناً نتیجه گرفته شود که او بالضروره موجود است. برای اینکه چنین دلیلی یا علتی موجود باشد، یا باید در طبیعت خدا باشد و یا در خارج از آن، یعنی در جوهری دیگر با طبیعتی دیگر، زیرا اگر طبیعت این جوهر با طبیعت خدا یکسان باشد، در این‌صورت وجود خدا پذیرفته شده است. اما جوهری که از طبیعت دیگر باشد، وجه مشترکی با خدا نخواهد داشت (قضیهٔ ۲)، لذا امکان ندارد که به او وجود دهد و یا از او سلب وجود کند و از آنجا که دلیل یا علتی که وجود را از خدا سلب کند ممکن نیست در خارج از طبیعت الهی باشد، بنابراین با فرض اینکه خدا موجود نیست، باید آن دلیل یا علت در طبیعت خود او فرض شود و این مستلزم تناقض است. و چنین سخنی در خصوص موجودی که نامتناهی مطلق و از همهٔ جهات کامل است نامعقول است.[81] بنابراین، نه در خدا، نه در خارج او هیچ دلیلی یا علتی موجود نیست که بتواند وجود را از او سلب کند. نتیجةً خدا بالضروره موجود است. مطلوب ثابت شد.[82]

برهان دیگر: عدم توانایی برای هستی دلیل ضعف است و برعکس توانایی برای هستی دلیل وجود قدرت (چنانکه بدیهی است). پس اگر آنچه اکنون بالضروره موجود است فقط اشیاء متناهی باشد، در این‌صورت لازم می‌آید که اشیاء متناهی قدرتمندتر از موجود مطلقاً نامتناهی باشد و این بالبداهه نامعقول است. بنابراین یا شیئی موجود نیست و یا «موجود مطلقاً نامتناهی» هم بالضروره موجود است و اما ما وجود داریم: در خودمان، یا در شیئی دیگر، که بالضروره موجود است (اصل متعارف ۱ و قضیهٔ ۷). بنابراین، موجود مطلقاً نامتناهی، یعنی (تعریف ۶) خدا بالضروره موجود است. مطلوب ثابت شد.[83]

باشد. برای مزید اطلاع رک به

Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, p. 47

۸۱ مطلب مبنی بر تأکید می‌کند و می‌گوید: نه تنها وجود دلیل یا علت کذائی باطل است، بلکه تصورش نیز باطل است، که مستلزم تناقض است.

۸۲ این برهان را هم به‌صورت قیاس شرطی در می‌آوریم: هرگاه از خدا به‌عنوان موجودی که وجودش به اقتضای طبیعتش ضروری است تصوری روشن و متمایز داشته باشیم، وجود او را مستقیماً ادراک خواهیم کرد. اما از خدا به‌عنوان موجودی که وجودش به‌اقتضای طبیعتش ضروری است تصوری روشن و متمایز داریم. پس وجود او را مستقیماً درک می‌کنیم. البته برای متمم این قیاس، باید متمم قیاس اول را در نظر گرفت.

۸۳ این برهان را می‌توان چنین شرح داد: ما تصوری از خود داریم به‌عنوان موجود متناهی، تصوری هم از خدا ←

تبصره: در این برهان آخر، وجود خدا را با برهان «اِنّی»[۸۴] ثابت کردم، که فهم این نوع برهان آسانتر می‌نماید، نه اینکه وجود او از آن مقدمات به‌صورت برهان «لمّی» مستنتج نمی‌شود. زیرا از همین جا که می‌گوییم «توانایی دلیل بر وجود قدرت است» نتیجه می‌شود که شیئی که طبیعتش واقعیت بیشتری دارد ذاتاً برای وجود قدرت بیشتری دارد. بنابراین، موجود مطلقاً[۸۵] نامتناهی، یا خدا، برای وجود، بذاته دارای قدرت مطلقاً نامتناهی است، و لذا مطلقاً وجود دارد. اما با وجود این شاید عدهٔ کثیری نتوانند قوت[۸۶] این برهان[۸۷] را به‌آسانی دریابند، که عدهٔ دربارهٔ اشیائی می‌اندیشند که به‌واسطهٔ علتهای خارجی پیدا شده‌اند. آنها بر این عقیده‌اند که از این اشیاء آنهایی که به‌سرعت ساخته می‌شوند، یعنی که به‌سهولت به‌وجود می‌آیند، به‌سهولت هم از بین می‌روند و حال آنکه به آنهایی که به‌سختی ساخته می‌شوند، یعنی به‌صعوبت به‌وجود می‌آیند، صفات بیشتری را اسناد می‌دهند. برای رفع این عقاید نادرست حاجت نیست نشان دهم که این گفتار «چیزی که به‌سرعت ساخته شده است به‌سرعت از بین می‌رود» تا چه اندازه درست است و نیز بررسی کنم که نظر به کل طبیعت آیا تمام اشیاء در سهولت یکسانند یا نه؟ بلکه کافی است خاطر نشان سازم که من در اینجا از اشیائی که معلول علتهای خارجی هستند سخن نمی‌گویم، بلکه فقط از جواهر سخن می‌گویم که (قضیهٔ ۶) ممکن نیست از علت خارجی به‌وجود آمده باشد.

→

داریم به‌عنوان موجود نامتناهی. در خصوص درستی و نادرستی این دو تصور سه احتمال پیش می‌آید: اول ـ هر دو تصور نادرست است، نتیجه اینکه چیزی موجود نیست. دوم ـ فقط تصور موجودات متناهی درست است، نتیجه اینکه فقط اشیاء متناهی بالضروره موجودند. سوم ـ هر دو تصور درست است، نتیجه اینکه ذات مطلق نامتناهی هم بالضروره موجود است. احتمال اول بالضروره باطل است، زیرا ما موجودیم. احتمال دوم هم مردود است، زیرا لازمهٔ آن این است که اشیاء متناهی برای هستن قوی‌تر از ذات مطلقاً نامتناهی باشند که بالبداهه نامعقول است. پس احتمال سوم درست است، و مطلوب ثابت شد.

۸۴ a posteriroi به معنای بعدی است و a priori به‌معنای قبلی است که به‌کار بردن برهان انّی به‌جای ولی بلااشکال است. به‌کاربردن لمّی هم در فلسفهٔ اسپینوزا با توجه به اینکه او خدا را علت خود می‌داند بلااشکال به‌نظر می‌آید.

۸۵ B necessarily

۸۶ B درستی

۸۷ این برهان را هم به‌صورت قیاس شرطی زیر در می‌آوریم:
هرگاه از خدا به‌عنوان موجودی با عالیترین قدرت تصوری روشن و متمایز داشته باشیم، وجود او را مستقیماً درک خواهیم کرد. اما از خدا به‌عنوان موجودی با عالیترین قدرت، تصوری روشن و متمایز داریم. پس وجود او را مستقیماً ادراک می‌کنیم. برای تتمیم این قیاس متمم قیاس اول لازم است.

زیرا اشیائی که معلول علتهای خارجی هستند، چه دارای اجزای کثیر باشند و چه اجزای قلیل، کمال و واقعیت آنها، هر اندازه که باشد، از ناحیهٔ خصوصیت علت خارجی آنهاست. بنابراین وجود آنها صرفاً ناشی از کمال علت خارجی آنهاست، نه از خود آنها. برعکس، هر کمالی که جوهر دارای آن است از ناحیهٔ علت خارجی نیست، و لذا وجودش باید تنها ناشی از طبیعت آن باشد، و بنابراین، چیزی جز ذات آن نیست. نتیجه اینکه کمال یک شیء از خود سلب وجود نمی‌کند، بلکه برعکس ایجاب وجود می‌کند. اما نقص سلب وجود می‌کند. بنابراین، نمی‌توانیم به‌وجود شیئی، بیش از موجود مطلقاً نامتناهی، یا کامل، یعنی خدا موقن باشیم. زیرا، از آنجا که ذاتش طارد هرگونه نقص و مستلزم کمال مطلق است، لذا دربارهٔ وجود او، هرگونه شکی منتفی می‌شود و عالیترین نوع یقین تحقق می‌یابد. و این حقیقتی است که اطمینان دارم با کمترین توجه آشکار خواهد شد.

قضیهٔ ۱۲. ممکن نیست هیچ یک از صفات جوهر به‌درستی تصور شود که مستلزم تجزیهٔ جوهر به اجزاء شود.[۸۸]

برهان: اجزائی که، بنابر تصور، جوهر به آنها تجزیه می‌شود یا طبیعت جوهریت را حفظ خواهند کرد یا نه. در حالت اول، لازم می‌آید که هر جزئی نامتناهی (قضیهٔ ۸)، علت خود (قضیهٔ ۶) و دارندهٔ صفتی باشد که با صفات سایر اجزاء مختلف است (قضیهٔ ۵)؛ بنابراین ممکن می‌شود که از جوهر واحد جواهر متعدد پدید آیند که (برابر قضیهٔ ۶) نامعقول است. به‌علاوه، اجزاء با کل خودشان وجه مشترکی نخواهند داشت (قضیهٔ ۲) و ممکن خواهد بود که کل بدون اجزاء سازنده‌اش وجود یابد و به تصور آید (تعریف ۴ و قضیهٔ ۱۰) که بدون شک نامعقول است. اما در حالت دوم، که اجزاء طبیعت جوهر را حفظ نمی‌کنند، اگر جوهری به اجزای مساوی تجزیه شود، طبیعت جوهریت را از دست خواهد داد و وجودش متوقف خواهد شد، که (قضیهٔ ۷) نامعقول است.

قضیهٔ ۱۳. جوهر مطلقاً نامتناهی، تجزیه‌ناپذیر است.

۸۸ این قضیه متمم تعریف جوهر و صفت است و هر نوع واقعیت مستقلی را از صفات که منافی بساطت جوهر و موهم ترکیب آن است، انکار می‌کند و قضیهٔ بعدی (قضیهٔ ۱۳) نتیجهٔ آن است که «جوهر نامتناهی مطلق» را تجزیه‌ناپذیر می‌سازد. گفتنی است من واژهٔ «به‌درستی» را به‌جای کلمهٔ «truly» به‌کار بردم. و چنان که از عبارات اسپینوزا در رسالهٔ مکاتب فلسفی (بخش ۱، فصل ۲، ۴) استفاده می‌شود مقصود از آن واضح و متمایزا است.

برهان: زیر، اگر تجزیه‌پذیر باشد، جزائی که به آنها تجزی یافته است یا طبیعت جوهر مطلقاً نامتناهی را حفظ می‌کنند یا نه. در حالت اول، جواهر متعددی وجود خواهند داشت که دارای طبیعت واحدند که (قضیهٔ ۵) نامعقول است. در حالت دوم امکان می‌یابد (همان‌طور که در فوق نشان داده شد)، جوهر مطلقاً نامتناهی، از هستی باز بماند، که این (قضیهٔ ۱۱)[89] نیز نامعقول است.

نتیجه: از این قضیه برمی‌آید که ممکن نیست جوهر و در نتیجه جوهر جسمانی، از این حیث که جوهر است، منجزّی شود.

تبصره: ممکن است، تجزیه‌ناپذیری جوهر، ساده‌تر از این مدلّل شود، یعنی از اینکه ممکن نیست[90]، **طبیعت جوهر** تصور شود، مگر نامتناهی، در صورتی که ممکن نیست از جزء جوهر، چیزی فهمیده شود، مگر متناهی و این (قضیهٔ ۸) مستلزم تناقضی آشکار است.

قضیهٔ ۱۴. ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید.[91]

برهان: از آنجا که خدا موجودی است مطلقاً نامتناهی، که ممکن نیست، هیچ صفتی را که مبیّن ذات جوهر است از او سلب کرد (تعریف ۶) و از آنجا، که او بالضروره موجود است (قضیهٔ ۱۱) لذا، اگر جوهر دیگری غیر از او فرض شود، باید به‌واسطهٔ بعضی از صفات او تبیین شود و در این‌صورت، دو جوهری وجود خواهند داشت، که طبیعتشان واحد است، که (قضیهٔ ۵) نامعقول است. پس ممکن نیست، جز خدا جوهری موجود باشد و در نتیجه حتی ممکن نیست تصور هم شود. زیرا اگر تصورش ممکن باشد، باید بالضروره موجود تصور شود و این به استناد قسمت اول این برهان نامعقول است، بنابراین ممکن نیست جز خدا موجودی باشد و یا به تصور آید. مطلوب ثابت شد.

نتیجهٔ ۱: از اینجا با وضوح تمام برمی‌آید که اولاً خدا یکی است، یعنی (تعریف ۶)

۸۹. A و B قضیهٔ ۷

۹۰. A: یعنی فقط از این لحاظ که ممکن نیست

۹۱. تأکید می‌کند که خدا جوهر است و جز او جوهری ممکن نیست، نه وجوداً و نه تصوراً. بنابرین می‌توان گفت که به عقیدهٔ وی «شریک‌الباری» نه تنها ممکن‌الوجود نیست، بلکه ممکن التصور هم نیست

در عالم فقط یک جوهر موجود است[92] و او مطلقاً نامتناهی است، همان‌طور که قبلاً (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۰) نشان داده‌ایم.

نتیجهٔ ۲: ثانیاً از آن برمی‌آید که شیء ممتدّ و شیء متفکر[93]، یا صفات خداست و یا (اصل متعارف ۱) احوال صفات او[94].

قضیهٔ ۱۵. هر چیزی که هست در خدا هست، و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید[95]

برهان: ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید (قضیهٔ ۱۴)، یعنی (تعریف ۳) چیزی که در خودش باشد و به نفس خودش به تصور آید. اما حالات[96] هم ممکن نیست (تعریف ۵) بدون جوهر وجود یابند و یا به تصور آیند. بنابراین ممکن نیست آنها جز در طبیعت الهی وجود یابند و جز به‌واسطهٔ او به تصور آیند. و اما جز جواهر و حالاتشان چیزی وجود ندارد (اصل متعارف ۱). بنابرین ممکن نیست جز خدا چیزی موجود باشد و یا به تصور آید. مطلوب ثابت شد

۹۲. B: «خدا فقط یکی است، یعنی چیزی شبیه او نیست، یا در عالم فقط یک جوهر موجود است» اسپینوزا در نامه‌اش به میر (Meyer) می‌نویسد که: «وحدت جوهر، وحدت ذاتی است، نه وحدت عددی» (مسماً مقصودش وحدت عددی محض است)

The Correspondence of Spinoza, Letter 12, p. 117.

۹۳. B و C: بعد و فکر

۹۴. از این عبارت، مانند سایر عبارات وی، برمی‌آید که طبق نظر وی، برخلاف نظریهٔ فیض (emanation) خدا فکر محض نیست، بلکه بعد نیز هست. پس همان‌طور که اشیاء متفکّر یا حالات فکر مستقیماً از خدا ناشی می‌شوند، اشیاء ممتدّ یا حالات بعد نیز مستقیماً از او نشئت می‌گیرند

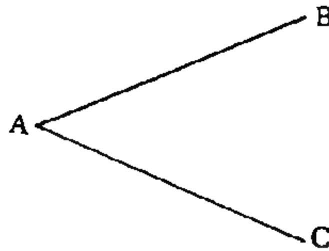
۹۵. با توجه به نظام منطقی اسپینوزا، می‌توان گفت که وجود اشیاء در خدا مانند وجود نتیجه در مقدمات قیاس است، همان‌طور که وجود نتیجه متوقف بر وجود مقدمات است. شناخت آن نیز به شناخت آنها وابسته است. پس درست آمد که گفته شود خدا هم منشأ وجود است و هم منبع شناخت

می‌دانیم که در فلسفهٔ ارسطو و قائلان به فیض و نیز در سه دین بزرگ یهودی، مسیحی و اسلام نه خدا مادّه است و نه ماده در خداست، بلکه ماده فقط مخلوق خداست. اما اسپینوزا در برابر آنان در این قضیه تصریح می‌کند که همهٔ اشیاء حتی مادّه هم در خداست. در نامه‌اش به الدنبورگ (Henry Oldenburg) نیز می‌نویسد: من می‌گویم همهٔ اشیاء در خدا وجود و حرکت دارند

The Correspondence of Spinoza, Letter 13, p. 314

۹۶. B: احوال

تبصره: کسانی هستند که خیال می‌کنند که خدا، مانند انسان، از تن و نفس ترکیب یافته و دستخوش انفعالات است، اما از آنچه قبلاً مبرهن شده است کاملاً واضح است که اینان تا چه اندازه از شناخت راستین خدا دورند. اما من از اینها می‌گذرم،[۹۷] زیرا کسانی که به نحوی دربارهٔ طبیعت الهی اندیشیده‌اند جسمانیت خدا را انکار کرده‌اند[۹۸] و عدم امکان جسمانیت او را به‌خوبی با این دلیل به اثبات رسانده‌اند که مقصود ما از جسم مقداری است معین، که طول و عرض و عمق و شکلی خاص دارد و نسبت آن به خدا، که موجودی است مطلقاً نامتناهی، بسیار نامعقول است و در عین حال می‌کوشند تا با ادلهٔ دیگری که برای تأیید همان دلیلشان[۹۹] اقامه می‌کنند آشکارا نشان دهند که جوهر جسمانی یا ممتد را کاملاً از طبیعت خدا جدا می‌سازند و آن را مخلوق خدا می‌دانند. و اما در اینکه خدا آن را با چه قدرتی آفریده است چیزی نمی‌دانند و این نشان می‌دهد که خود نیز نمی‌فهمند که چه می‌گویند.[۱۰۰] ولی من، دست کم، به عقیدهٔ خودم با وضوح کافی ثابت کرده‌ام که ممکن نیست جوهری به‌وسیلهٔ جوهری دیگر خلق شده باشد (رجوع کنید به قضیهٔ ۶ و تبصرهٔ ۲ قضیهٔ ۸). به‌علاوه (قضیهٔ ۱۴) ما نشان داده‌ایم که ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد و یا به تصور آید. از اینجا نتیجه گرفته‌ایم که جوهر ممتد یکی از صفات نامتناهی خداست. اما برای توضیح بیشتر، این ادلهٔ مخالفانم را رد خواهم کرد که همه منتهی می‌شوند به اینکه: اولاً فکر می‌کنند که جوهر جسمانی، از این حیث که جوهر است، از اجزائی ترکیب یافته است، لذا امکان عدم تناهی و در نتیجه امکان تعلق آن را به خدا منکر می‌شوند. این مطلب را با امثلهٔ کثیری توضیح می‌دهند، که من از آنها یک یا دو مثال[۱۰۱] ایراد می‌کنم. می‌گویند که اگر جوهر جسمانی نامتناهی است، فرض کن که تجزیه



شده است به دو جزء، هر جزئی یا متناهی است یا نامتناهی؛ اگر متناهی باشد، لازم آید که نامتناهی از دو جزء متناهی ترکیب شده باشد، که نامعقول است؛ اگر نامتناهی باشد، لازم آید که یک شیء نامتناهی دو چندان نامتناهی دیگر باشد، که این هم نامعقول است. به‌علاوه، اگر یک مسافت نامتناهی با «فوت» اندازه‌گیری شود، شامل فوتهای نامتناهی خواهد بود و اگر با «اینچ» اندازه‌گیری شود، شامل اینچ‌های نامتناهی. بنابرین لازم آید که یک مقدار نامتناهی دوازده بار بزرگتر از نامتناهی دیگر باشد و بالاخره می‌گویند، اگر مقدار نامتناهی از نقطه‌ای شروع شود، مثلاً فرض کنید که دو خط AB و AC با فاصلهٔ معین و محدودی آغاز می‌شود و تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد. مسلم است که فاصلهٔ میان B و C پیوسته افزایش خواهد یافت و در نتیجه از فاصلهٔ معین متناهی به فاصلهٔ نامتناهی و سنجش ناپذیر خواهد رسید. آنها چنین می‌اندیشند که این لوازم نامعقول لازمهٔ فرض مقدار نامتناهی است و از اینجا نتیجه می‌گیرند که جوهر جسمانی باید متناهی باشد و در نتیجه محال است که به‌ذات خدا تعلق یابد. دومین دلیل از کمال عظیم خدا بیرون آمده است. آنها می‌گویند که چون خدا موجودی است از جمیع جهات کامل، لذا ممکن نیست منفعل شود اما جوهر جسمانی، از آنجا که قابل تجزیه است، ممکن است منفعل شود. پس ممکن نیست به‌ذات خدا متعلق باشد. اینها دلیلهایی است که من در نوشته‌های اکثر کسانی یافته‌ام که می‌کوشند ثابت کنند که جوهر جسمانی شایستهٔ طبیعت الهی نیست و امکان ندارد به آن تعلق یابد. اما اگر خواننده به‌دقت توجه نماید، در خواهد یافت که من پیش از این به ادلهٔ مذکور پاسخ داده‌ام. زیرا همهٔ این ادله مبتنی بر این فرض است که جوهر جسمانی مرکب از اجزاست و من در قضیهٔ ۱۲ و نتیجهٔ قضیهٔ ۱۳ نشان داده‌ام که نامعقول است. به‌علاوه اگر کسی در این‌باره به‌درستی بیندیشد، خواهد دید که همهٔ این لوازم نامعقول، (با فرض نامعقولیت آنها، زیرا من اکنون دراین‌باره به مشاجره نمی‌پردازم)

۹۷. یعنی سخنانشان شایستهٔ اعتنا نیست، زیرا درگذشته با براهین قاطع ثابت شد که خدا از جمیع وجوه بسیط، و متعالی از هر نوع ترکیب است.

۹۸. مقصود این است کسانی که خدا را تصور می‌کنند و دربارهٔ او می‌اندیشند هرگونه تصور و اندیشه از او داشته باشند به جسمانیتش قائل نیستند. این از دانایی چون اسپینوزا بعید می‌نماید. زیرا می‌دانیم که عده‌ای از کسانی که دربارهٔ خدا می‌اندیشند (فرقهٔ مجسّمه)، او را جسم می‌پندارند.

۹۹. یا «مقصودشان»

۱۰۰. این سخن هم از دانایی چون اسپینوزا بعید است. زیرا می‌دانیم که اسلاف وی، اعم از یونانیان، اسلامیان یا یهودیان و مسیحیان که می‌گویند جسم مخلوق خداست، می‌فهمند چه می‌گویند و گفتهٔ خود را با ادلّه و براهینی که از حیث درستی و استواری کمتر از برهانها و دلیلهای او نیست به اثبات می‌رسانند.

۱۰۱. شگفتا که چرا یک یا دو مثل گفته ولی سه مثل ایراد کرده است.

که آنها را دلیل تناهی جوهر ممتد می‌پندارند لازمهٔ فرض عدم تناهی مقدار نیست، بلکه لازمهٔ این است که مقدار نامتناهی را قابل اندازه‌گیری و مرکب از اجزای متناهی فرض می‌کنند. بنابراین، از لوازم نامعقول مذکور فقط این را می‌توانند نتیجه بگیرند که مقدار نامتناهی نه قابل اندازه‌گیری است و نه از اجزای متناهی ترکیب یافته است. و این درست همان است که ما قبلاً (در قضیهٔ ۱۲ و غیر آن) ثابت کرده‌ایم. پس تیری که به‌سوی ما پرتاب کرده‌بودند به‌سوی خودشان برمی‌گردد. اگر، با وجود این، باز بخواهند از این لوازم نامعقول نتیجه بگیرند که جوهر ممتد متناهی است، در حقیقت کاری جز این نکرده‌اند که کسی فرض کند دایره خواص مربع را دارد و از آن نتیجه بگیرد که دایره مرکزی ندارد که تمام خطوط رسم شده از آن تا محیط برابر باشند. زیرا آنها جوهر جسمانی را که ممکن نیست جز نامتناهی و واحد[۱۰۲] و تجزیه‌ناپذیر (قضایای ۸، ۵ و ۱۲) تصور شود، مرکب از اجزای متناهی و تجزیه‌پذیر تصور می‌کنند، تا ثابت کنند که متناهی است. درست به همان صورت که کسان دیگر با تخیل اینکه خط از نقطه‌ها ترکیب یافته است، ادلّه‌ای اقامه می‌کنند تا ثابت کنند که ممکن نیست خط تا بی‌نهایت تجزیه شود. در واقع، نامعقول بودن این فرض که جوهر جسمانی مرکب از اجسام یا اجزاست کمتر از این نیست که فرض شود که جسم مرکب از سطوح، سطح مرکب از خطوط و بالاخره خط مرکب از نقطه‌هاست. تمام کسانی که می‌دانند «دلیل واضح» مصون از خطاست[۱۰۳]، به‌ویژه کسانی که امکان خلأ را انکار می‌کنند، باید این (بساطت جوهر جسمانی) را بپذیرند، زیرا اگر ممکن باشد که جوهر جسمانی طوری تجزیه شود که اجزایش واقعاً از هم تمایز یابند، چرا ممکن نباشد که جزئی از بین برود و اجزای دیگر، مثل سابق، به هم بپیوندند؟ و چرا باید اجزا طوری با هم بپیوندند که خلأ ناممکن شود؟ زیرا از اشیائی که واقعاً از یکدیگر متمایزند، ممکن است یکی بدون دیگری وجود یابد و در همان وضع (وضع نخستین) خود باقی بماند. بنابراین از آنجا که فرض شده است که طبیعت از خلأ احتراز دارد،[۱۰۴] (دربارهٔ آن وقت دیگر سخن

۱۰۲ در گذشته توجه داده شد (پاورقی مربوط به قضیهٔ ۱۴) که مقصود از واحد، واحد حقیقی است، نه عددی

۱۰۳ اشاره به این است که «وضوح» معیار حقیقت است. در اینده راجع به این نیز در جای خود سخن گفته خواهد شد

۱۰۴ ترجمهٔ A خلأ در طبیعت نیست. از نامه‌اش به الدنبورگ (Oldenburg) برمی‌آید که او عدم امکان خلأ را می‌پذیرد

The Correspondence of Spinoza, Letter 13, p. 126

خواهم گفت) و اجزا طوری به هم پیوسته‌اند که ممکن نیست خلأ وجود یابد، لذا نتیجه می‌شود که ممکن نیست اجزای جوهر جسمانی واقعاً جدا و متمایز از هم باشند، یعنی ممکن نیست جوهر جسمانی، از این حیث که جوهر است، تجزیه شود. با وجود این اگر کسی سؤال کند که چرا ما طبعاً[۱۰۵] می‌خواهیم که مقدار را تجزیه‌پذیر اعتبار کنیم، به وی پاسخ خواهم داد که ما مقدار را دو جور تصور می‌کنیم[۱۰۶]: (۱) امری انتزاعی و سطحی که حاصل خیال است (۲) جوهری که فقط متصور عقل است. اگر مقدار را، آن‌طور که در خیال هست، ملاحظه کنیم که غالباً و بسیار آسان انجام می‌دهیم، آن را متناهی قابل تجزیه و مرکب از اجزا خواهیم یافت. اما اگر آن را آن‌طور که در عقل است، ملاحظه کنیم و از این حیث که جوهر است تصور نماییم که بسیار سخت انجام می‌گیرد در این‌صورت، به‌طوری که قبلاً به اندازهٔ کافی مبرهن ساخته‌ایم، آن را نامتناهی، واحد و غیرقابل تجزیه خواهیم یافت. این نکته در نظر کسانی کاملاً واضح خواهد بود که می‌دانند چگونه میان خیال و عقل فرق بگذارند.[۱۰۷] و بالاخص اگر به‌خاطر آوریم که ماده در همه جا یکسان است و ممکن نیست اجزایش از هم متمایز باشند، مگر از این حیث که تصور شود که به حالات مختلف تغییر حالت داده است[۱۰۸] که در این‌صورت اجزا از لحاظ حالت از هم متمایزند، نه نظر به واقعیت. مثلاً می‌توانیم آب را، از این حیث که آب است، دارای اجزایی تصور کنیم که متمایز از یکدیگرند، اما نه از این حیث که جوهری جسمانی است، زیرا از این حیث نه اجزایی دارد و نه اجزایش جدا و متمایز از هم است. به‌علاوه آب، از این حیث که آب است، ممکن است به‌وجود آید و تباه گردد، اما، از این حیث که جوهر

۱۰۵ یعنی به مقتضای طبیعت خود

۱۰۶ حاصل اینکه بعد به عنوان بعد متجزی نیست، یعنی که تجزی آن ضرورت ندارد. لذا میان بعد به‌عنوان صفت و بعد به‌عنوان حالت، یا آن‌طور که در عقل است و یا آن‌طور که در خیال است، فرق می‌گذارد. اولی را بسیط لایتجزی و نامتناهی می‌داند، دومی را مرکب، متجزی و متناهی. اولی را جوهری معقول و دومی را امری انتزاعی و متخیل

۱۰۷ به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود، و تأکید می‌کند که باید میان خیال و عقل فرق گذاشت، تا فرق میان بعد معقول و متخیل را به‌درستی دریافت. در اینکه در فلسفهٔ اسپینوزا خیال و عقل با هم چه فرق دارند، در اینده به تفصیل گفته خواهد شد. اما در اینجا به‌طور خلاصه می‌توان گفت که اولاً عقل با افکار کلی و منطقی محض در ارتباط است، در صورتی که خیال با صور جزئی و درهم و برهم و ثانیاً عقل اشیاء را آن‌چنانکه هستند یعنی ضروری درک می‌کند، در صورتی که تخیل به آنها به‌عنوان ممکن می‌نگرد

۱۰۸ A به‌طرق مختلف تحت تأثیر قرار گرفته است

است، نه ممکن است وجود یابد و نه فساد پذیرد. فکر می‌کنم که با این استدلال به دلیل دوم هم پاسخ داده باشم، زیرا آن هم مبتنی بر این فرض بود که ماده، از این حیث که جوهر است، قابل تجزیه و مرکب از اجزاست. و حتی اگر امر از این قرار باشد،[109] باز نمی‌دانم چرا ماده شایستهٔ ذات الهی نیست،[110] زیرا (قضیهٔ ۱۴) جز خدا جوهری نیست تا طبیعت الهی از آن متأثر شود. من می‌گویم هر چیزی در خداوند است و تمام اشیاء به‌موجب قوانین طبیعت نامتناهی او پدیدار، و بالضروره از ضرورت ذات او ناشی می‌شوند (به‌طوری که به‌زودی نشان خواهم داد). بنابراین، به هیچ وجه نمی‌توان گفت که خدا از مسوای خود منفعل است و یا اینکه جوهر ممتد، حتی اگر قابل تجزیه فرض شود، شایستهٔ طبیعت الهی نیست، مشروط بر اینکه آن[111] سرمدی و نامتناهی فرض شده باشد. در این‌خصوص فعلاً تا این اندازه کافی است.

قضیهٔ ۱۶. اشیاء نامتناهی، به‌طرق نامتناهی (یعنی همهٔ اشیائی که ممکن است عقل نامتناهی آنها را تعقل کند)، بالضروره، از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند.

برهان: این قضیه، برای کسانی که توجه دارند که عقل از تعریف خاص هر شیئی خواص متعددی را استخراج می‌کند که بالضروره از آن تعریف (یعنی از ذات آن شیء) بیرون می‌آیند،[112] باید واضح باشد. بنابراین تعریف یک شیء هر اندازه مبیّن واقعیت بیشتری باشد، یعنی ذات شیء معرّف هر اندازه متضمّن واقعیت بیشتری باشد، عقل خواص بیشتری را از آن استخراج می‌کند. اما از آنجا که طبیعت الهی دارای صفات مطلقاً نامتناهی است (تعریف ۶) که هرکدام در نوع خود مبیّن ذات نامتناهی است،[113]

۱۰۹ یعنی ماده از این حیث که جوهر است مرکب و متجزی باشد.

۱۱۰ شگفتا از متفکری همچون اسپینوزا که نمی‌داند که چرا اگر ماده مرکب باشد شایستهٔ ذات الهی نیست. زیرا مبتدیان فلسفه هم به‌وضوح می‌دانند، که در این‌صورت لازم می‌آید ذات الهی مرکب و متجزی باشد و این حتی به عقیدهٔ جمهور فیلسوفان از جمله اسپینوزا محال است.

۱۱۱ یعنی جوهر ممتدّ.

۱۱۲ B: که بالضروره از تعریف (یعنی از همان ذات شیء) بیرون می‌آید.

۱۱۳ مقصود این است که هر صفتی، در حد گنجایی و سعهٔ مفهومی و وجودی خود، ذات نامتناهی را ظاهر می‌سازد. زیرا هر صفتی در حد خود کامل و به همهٔ حالاتش شامل است و با وجود این مانع و طارد حالات صفات دیگر از حوزهٔ شمول خود نیست، که مثلاً نه فکر بعد است و نه بعد فکر، نه حالات فکر در حوزهٔ بعد داخل است و نه حالات بعد در حیطهٔ فکر وارد. ولی در عین حال با هم در رابطه و پیوندند. پس درست آمد که هر صفتی در نوع خود ←

پس باید بالضروره اشیاء نامتناهی، به‌طرق نامتناهی (یعنی تمام اشیائی که ممکن است به‌وسیلهٔ عقل نامتناهی[114] ادراک شود) از ضرورت آن ذات ناشی شوند. مطلوب ثابت شد.

نتیجهٔ ۱: از اینجا نتیجه می‌شود که خدا علت فاعلی همهٔ اشیائی است که عقل نامتناهی می‌تواند آنها را درک کند.[115]

نتیجهٔ ۲: ثانیاً نتیجه می‌شود که خدا، علت بالذات است، نه علت بالعرض.[116]

نتیجهٔ ۳: ثالثاً نتیجه می‌شود که خدا علت نخستین مطلق است.[117]

قضیهٔ ۱۷. **خدا فقط به‌حسب قوانین خود عمل می‌کند و به‌وسیلهٔ کسی و چیزی مجبور نشده است.**

یعنی در حد گنجایی و سعهٔ مفهومی و وجودی خود مبیّن و مظهر ذات نامتناهی است.

۱۱۴ مقصود از عقل نامتناهی عقل خداست، که به‌تعبیر فلسفی ما همان علم خداوند است، که نامتناهی است و به همهٔ اشیاء گسترده است.

۱۱۵ مقصود این است که هر چه را که خدا می‌داند و علم نامتناهی او به آن تعلق می‌یابد، آن را می‌آفریند، یعنی که بالضروره از او منشی می‌شود. پس باید گفت هر چه معقول و معلوم خداست بالضروره موجود است، به تعبیر حکمای ما «علم فعلی».

۱۱۶ یعنی فقط ذات خداست که منشأ پیدایش و انشای اشیاء است و هیچ عامل خارجی، از جمله قصد و غرض ولو آن قصد به خلق باشد، در فاعلیت او مدخلیتی ندارد.

۱۱۷ لاتینی absolute causa prima (absolutely the first cause). می‌توان به‌جای آن علت کلی (universal cause) به‌کار برد. برای توضیح معنای آن باید گفت که پیش از اسپینوزا، ابن‌میمون از اسفار تورات استفاده کرده بود که خداوند قادر مطلق و مبدأ و علت جمیع اشیاء است. البته قبل از ابن‌میمون برخی از متکلمان مسلمان هم از نصوص کتاب و سنت اسلامی، از قبیل «انّ الله علی کل شیء قدیر» و «خلقکم و ما تعملون» استنباط کرده بودند که قدرت و مشیت و ارادهٔ خدا عام است. اما عده‌ای با آن مخالفت ورزیدند، از جملهٔ مخالفان ثنویه هستند، که قدرت خدا را محصور در خیرات کردند و نیز معتزله هستند، که مفوضه‌اند و عبد را در فعل خود فاعل مستقل می‌دانند و در نتیجه آن را از خدا سلب می‌کنند. برخی گمان برده‌اند که از مخالفان این قول قائلان به این قولند که «الواحد لایصدر عنه الا الواحد». و نیز شاید از جملهٔ مخالفان بتوان کسانی را به‌حساب آورد که خدا را جاعل و مبدأ وجود دانسته‌اند، نه ماهیت و یا بالعکس، مبدأ و جاعل ماهیت دانسته‌اند، نه وجود و نیز از جملهٔ مخالفان کسانی هستند که خدا را مبدأ حرکت می‌دانند نه وجود. اما اسپینوزا، برخلاف همهٔ این مخالفان، خدا را فاعل و علت همهٔ امور و اشیاء، اعم از وجودات و ماهیات و ذوات و افعال و شرور و خیرات، می‌داند و تأکید می‌کند که امور نامتناهی به‌طرق نامتناهی، از صرف ضرورت ذات او ناشی می‌شوند. پس درست آمد که او علت مطلق و یا علت کلی اشیاء است. برای مزید اطلاع مراجعه شود به

Short Treatise, chap. 3

برهان: ما هم اکنون نشان دادیم (قضیهٔ ۱۶) که اشیاء نامتناهی از صرف ضرورت[۱۱۸] طبیعت الهی یا (چیزی که همانند آن است) از صرف قوانین آن طبیعت ناشی می‌شوند، و مبرهَن ساختیم (قضیهٔ ۱۵) که ممکن نیست، بدون خدا، شیئی وجود یابد و یا به تصور آید، بلکه همهٔ اشیاء در خدا موجودند. بنابراین ممکن نیست خارج از او شیئی موجود باشد تا امکان یابد که او به‌وسیلهٔ آن در فعلش موجَب یا مجبور گردد، و لذا خدا فقط به‌حسب قوانین طبیعت خود عمل می‌کند و به‌وسیلهٔ کسی و چیزی مجبور نشده است. مطلوب ثابت شد.

نتیجهٔ ۱: از اینجا، اولاً نتیجه می‌شود که جز کمال طبیعت خدا، نه در خارج از او علتی موجود است تا بتواند او را به‌عمل وادارد، و نه در داخل او.[۱۱۹]

نتیجهٔ ۲: ثانیاً نتیجه می‌شود که فقط خدا علت مختار است، زیرا تنها اوست که به‌حسب صرف ضرورت طبیعت خود موجود است (قضیهٔ ۱۱ و نتیجهٔ ۱ قضیهٔ ۱۴) و به موجب محض ضرورت طبیعت خود عمل می‌کند (قضیهٔ قبلی). بنابراین (تعریف ۷)، فقط او علت مختار است[۱۲۰]. مطلوب ثابت شد.

تبصره: عده‌ای چنین می‌اندیشند که خدا به این معنی مختار است که می‌تواند کاری کند که اشیائی که لازمهٔ طبیعت او، یعنی در تحت قدرت اوست، به‌وجود نیایند یا به‌وسیلهٔ او به وجود نیایند. اما این مانند این است که بگویند که خدا می‌تواند کاری کند که از طبیعت مثلث برنیاید که زوایای سه‌گانه‌اش برابر دو قائمه است؛ یا اینکه از علت معینی[۱۲۱] اثری بیرون نیاید که نامعقول است. به‌علاوه، در زیر، بدون کمک این قضیه نشان خواهم داد که نه عقل به طبیعت خدا تعلق دارد و نه اراده. من می‌دانم که عدهٔ کثیری چنین می‌اندیشند که می‌توانند مبرهَن سازند که عقل در عالیترین مرتبه‌اش، و نیز ارادهٔ آزاد، به طبیعت خدا تعلق دارد.[۱۲۲] زیرا می‌گویند، شیء کاملتری که بتوانند آن را به خدا نسبت دهند نمی‌شناسند،

۱۱۸. A و C: مطلقاً از صرف ضرورت

۱۱۹. مقصود از علت داخلی اراده و عقل است که او اراده و عقل را از خدا نفی می‌کند

۱۲۰. در خصوص اختیار، ایجاب و جبر و نیز فاعل بالاختیار، فاعل بالایجاب و فاعل بالجبر و مفاهیم آنها در نظام فلسفی اسپینوزا، مراجعه شود به پاورقی تعریف ۷ این بخش

۱۲۱. چنانکه گذشت مقصود از آن علت تامه است که چون تحقق یابد وجود معلول ضروری باشد

۱۲۲. یعنی از صفات ذاتی خداست

مگر شیئی که در میان ما برترین کمال است.[۱۲۳] اما اگر چه تصور می‌کنند که خدا بالفعل دارای برترین عقل است، با وجود این باور ندارند که هر چیزی را که بالفعل ادراک می‌کند به‌وجود آورده باشد، زیرا چنین می‌اندیشند که با این فرض قدرت خدا را از بین می‌برند. آنها می‌گویند که اگر خدا هر چیزی را که در عقل اوست بیافریند، دیگر قادر نخواهد بود چیز دیگری بیافریند و این با «قدرت مطلقهٔ» و تنافی دارد. بنابراین ترجیح می‌دهند که ذات خدا را نسبت به همهٔ اشیاء «لااقتضا» تصور کنند، که چیزی را خلق نمی‌کند، مگر به قتضای ارادهٔ مطلقه‌اش. اما من فکر می‌کنم که به‌اندازهٔ کافی نشان داده‌ام (قضیهٔ ۱۶) که از قدرت عالی یا طبیعت نامتناهی خدا، اشیاء نامتناهی، به‌طرق نامتناهی یعنی همهٔ اشیاء بالضروره ناشی شده‌اند، یا پیوسته به موجب همان ضرورت ناشی می‌شوند[۱۲۴] همان‌طور که از طبیعت مثلث از ازل آزال تا ابد آباد بیرون می‌آید که زوایای سه‌گانه‌اش برابر دو قائمه است.[۱۲۵] بنابراین قدرت مطلقهٔ خداوند از ازل درکار بوده و به همان‌صورت تا ابد نیز درکار خواهد بود.[۱۲۶] و دست کم به عقیدهٔ من، قدرت مطلقهٔ خداوند، به این‌صورت بسیار عظیمتر خواهد بود. چنین به‌نظر می‌آید که مخالفان من (اگر بتوان بی‌پرده سخن

۱۲۳. مقصود این است که آنها صفتی را صرفاً به این دلیل که در میان ما و نسبت به ما کمال و بلکه کمال برتر است، به خدا نسبت می‌دهند و صفتی را که نسبت به ما نقص است از او سلب می‌کنند، در صورتی که برای این استناد و سلب دلیل درست و استواری ندارند. اما باید دانست که این کلیت ندارد، زیرا تا آنجا که من اطلاع دارم، دست‌کم عده‌ای از متکلمین ما دلیل ثبوت صفات مذکور را برای واجب تعالی این می‌دانند که این صفات، برای موجود بماهو موجود کمال است و مقابلات آنها برای موجود بماهو موجود نقص است، چه بالبدیهه معلوم است که علم مثلاً کمال است و جهل نقص و... برای مثال مراجعه شود به تجرید الاعتقاد، المقصدالثالث و کتاب سرمایهٔ ایمان، نوشتهٔ عبدالرزاق لاهیجی، ص ۳۵

۱۲۴. B: همه اشیاء بالضروره ناشی می‌شوند، یا پیوسته از همان ضرورت ناشی می‌شوند

۱۲۵. ملاحظه می‌شود که اسپینوزا اشیاء و به اصطلاح وی حالات را، از خدا و یا جوهر، همانند استنتاج این قضیه، که «زوایای مثلث برابر دو قائمه است» از تعریف و ماهیت مثلث می‌داند. یعنی همان‌طور که قضیهٔ مذکور نتیجهٔ منطقی تعریف و ماهیت مثلث است، وجود اشیاء هم نتیجهٔ منطقی وجود خداست. اما همان‌طور که «یاسپرس» توجه داده است دو نتیجهٔ مذکور مانند هم نیستند که تشبیه بی‌مورد و قیاس مع‌الفارق است، یکی نتیجهٔ مابعدالطبیعی و دیگری نتیجه ریاضی است. مراجعه شود به:

Carl Jaspers, *Spinoza*, p 23

یاسپرس به این مطلب را روشن نمی‌کند، بلکه به ابهام آن نیز می‌افزاید

۱۲۶. یعنی همان‌طور که هگل توجه داده، موجودیت خدا قدرت مطلقهٔ اوست و فکر و موجودیت در او واحد است، یاسپرس خدا را فکاری است که پیوسته باشد به آن فعلیت دهد

Hegel's Lectures on the History of Philosophy, vol 3, p 267

گفت) در واقع قدرت مطلقهٔ خدا را انکار می‌کنند. زیرا در حقیقت ناگزیرند اعتراف کنند که در عقل خدا اشیاء بی‌نهایتی موجود است،[۱۲۷] که ممکن است آفریده شوند. ولی با وجود این، او هرگز نمی‌تواند آنها را بیافریند. زیرا به عقیدهٔ آنها، اگر او تمام اشیائی را که در عقل دارد خلق کند، قدرت مطلقه‌اش را به‌پایان خواهد رسانید و خود را ناقص خواهد ساخت. بنابراین، برای اینکه خدای کاملی بسازند، ناچار شدند که در عین حال بپذیرند که او به انجام همهٔ اموری که در حیطهٔ قدرت اوست توانایی ندارد. من گمان نمی‌کنم که ممکن باشد امری از این نامعقولتر یا متضادتر با قدرت مطلقهٔ خدا به‌خیال آید. به‌علاوه (از آنجا که دوست دارم در خصوص عقل و اراده‌ای که معمولاً به خدا نسبت می‌دهند سخن بگویم) اگر عقل و اراده به ذات سرمدی خدا متعلق باشد، باید از آنها چیزی فهمیده شود غیر از آنچه معمولاً در مورد انسان فهمیده می‌شود، زیرا عقل و اراده‌ای که مقوّم ذات خداست[۱۲۸] باید با عقل و ارادهٔ ما کاملاً فرق داشته و جز در نام با هم وجه مشترکی نداشته باشند و شباهت در میان آنها بیش از شباهتی نباشد که میان سگ به‌عنوان یک صورت آسمانی[۱۲۹] و سگ به‌عنوان حیوان نابح[۱۳۰] موجود است. این مطلب را به‌صورت زیر مبرهن می‌سازم. اگر عقل به طبیعت الهی تعلق یابد، ممکن نیست مانند عقل‌های ما، بعد از اشیاء معقول باشد (چنانکه عده‌ای فرض می‌کنند) و نه حتی مُقارن با آنها. زیرا او به دلیل علت بودنش قبل از همهٔ اشیاء است (نتیجه ۱ قضیهٔ ۱۶). از طرف دیگر حقیقت و ذات بالفعل[۱۳۱] اشیاء هست، چه هست زیرا آنها به همین صورت در عقل

۱۲۷. B: عقل خدا اشیاء معددی را درک می‌کند.

۱۲۸. یعنی صفات ذاتی خداست.

۱۲۹. B: جسم آسمانی. مقصود صورتی از صور فلکی است که به‌صورت کلب اکبر و کلب اصغر توهم شده است. کلب اکبر هیجده ستاره دارد، از جملهٔ آنهاست شعری یمانی. کلب اصغر به مثال سگی کوچکتر توهم شده و ستارگانش هفت یا چهارده است، از جملهٔ آنها شعری شامی است.

۱۳۰. نبح از نباح است و نباح اصلاً به‌معنی صدای سگ است و بعد به صدای دیگر حیوانات هم اطلاق شده است.

۱۳۱. لاتین essentia formalis (formal essence) مقصود وجود حقیقی و ذوات اشیاء در عقل خدا، یعنی وجود علمی اشیاء در علم الهی و به تعبیر عرفای ما، اعیان ثابته است. برای توضیح این مطلب ذکر لازم است ولا «formalis» که به‌معنای صوری است در فلسفه‌های قرون وسطایی و نظام فلسفی اسپینوزا در مورد موجود بالفعل و واقعی به‌کار رفته است ثانیاً اسپینوزا موجودات بالفعل اشیاء را بر دو نوع متصور می‌داند (همین کتاب، بخش ۲، نتیجهٔ قضیهٔ ۸ و بخش ۵، تبصرهٔ قضیهٔ ۲۹) نوع اول از حیث سرچشمه در خدا که تحت نوعی از سرمدیت متصوّرند و از طبیعت الهی بالضروره منتشی‌اند. از این نوع با این الفاظ و عبارات تعبیر آورده است: essentia (ذات

خدا بالفعل موجودند. بنابراین عقل خدا، از این حیث که مقوّم ذات او تصور شده، در حقیقت هم علت ذات اشیاء است و هم علت وجود آنها. به‌نظر می‌آید که کسانی که عقل و اراده و قدرت خدا را شیئی واحد و عین هم دانسته‌اند، این حقیقت را فهمیده باشند. بنابراین، از آنجا که عقل خدا یگانه علت اشیاء یعنی (چنانکه قبلاً نشان داده‌ایم) هم علت ذات و هم علت وجود آنهاست، لذا باید هم از حیث ذات با آنها فرق داشته باشد و هم از حیث وجود، زیرا معلول دقیقاً در آنچه از علتش گرفته است با آن فرق دارد. مثلاً انسان علت وجود انسان دیگر است، نه علت ذات او، زیرا ذات یک حقیقت ازلی است. بنابراین، از حیث ذات کاملاً با هم متشابهند، اما از حیث وجود با هم مختلفند. به همین جهت است که اگر وجود یکی از آنها از بین برود، وجود دیگری از بین نخواهد رفت. اما اگر ممکن می‌شد ذات یکی از بین برود و باطل شود، ذات دیگری هم مانند آن از بین می‌رفت. بنابراین شیئی که هم علت ذات دیگری است و هم علت وجود آن باید هم در ذات با آن فرق داشته باشد و هم در وجود، و از آنجا که عقل خدا هم علت ذات عقل ماست و هم علت وجود آن، بنابراین، عقل خدا، از این حیث که تصور شده مقوّم ذات اوست، هم از حیث ذات با عقل ما فرق دارد و هم از حیث وجود و جز در نام با هم اشتراکی ندارند. چیزی که کوشیدیم تا آن را به ثبوت برسانیم. هر کسی به‌آسانی درمی‌یابد که ممکن است همین برهان در خصوص اراده نیز به‌کار رود.[۱۳۲]

بالفعل) essentia formalis (همین کتاب، بخش ۱، قضیه ۲۴، بخش ۵، برهان قضیهٔ ۲۲)، essence (formal essence)، (همین‌جا و بخش ۲، قضیه ۸ و تبصرهٔ ۲ قضیهٔ ۴۰)، ideae rerum non existentium (تصورات اشیاء معدوم ideas of non existent things) (همین کتاب، بخش ۲، قضیهٔ ۸) نوع دوم از حیث تحققشان در حد و وعای زمان و مکان معین و به اصطلاح وجود خارجی آنها. از این نوع با عبارات زیر تعبیر می‌کند: existentia (existence) (همین کتاب، بخش ۱، قضیهٔ ۲۴)، esse formale (وجود بالفعل formal being) (همین کتاب، بخش ۲، قضیهٔ ۵ و قضیهٔ ۱۵). در قضیهٔ ۱۳ به‌جای آن 'actually existing' آورده است، essentia actualis (ذات بالفعل actual essence)، (همین کتاب، بخش ۳، قضیهٔ ۷) (همین کتاب، بخش ۳، برهان قضیهٔ ۷) essentia data (ذات معین given essence). شایسته توجه است که اسپینوزا ماهیات ممکنات معدوم در خارج را برخلاف قرون وسطاییان که بالقوه موجود در ماده می‌دانستند، بالفعل مندرج در یکی از صفات خدا می‌داند. رک. به Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, p. 292

۱۳۲. اسپینوزا در نامه‌اش به هوگو باکسل (Hogo Boxel) نیز شرح می‌دهد که چرا عقل و اراده و نیز قصد و سمع و مثال آنها را به خدا نسبت نمی‌دهد. حاصل کلامش این است که معانی این صفات، وقتی که به خدا نسبت داده می‌شوند، با معانی آنها، وقتی که به ما اضافه می‌شوند، کاملاً فرق دارد و جز در لفظ با هم اشتراکی ندارند و لذا

قضیهٔ ۱۸. خدا علت داخلی[133] همهٔ اشیاء است، نه علت خارجی[134] آنها.

برهان: هر چیزی که هست در خدا هست و باید به‌وسیلهٔ او به تصور آید (قضیهٔ ۱۵) و بنابراین (قضیهٔ ۱۶، نتیجهٔ ۱) خدا علت جمیع اشیائی است که در اوست. این نکتهٔ نخستین است که می‌بایست به ثبوت برسد. به‌علاوه جز خدا جوهری نیست، یعنی →

نسبت صفت مذکور به خدا موجب خلط و اشتباه طبیعت الهی با طبیعت انسانی خواهد بود. بنابراین احتراز از نسبت این صفت به خدا لازم است. مراجعه شود به

The Correspondence of Spinoza, Letter 54, p. 278

۱۳۳. لاتینی immanens (A و C، B indwelling، immanent) مقصود علتی است که در داخل شیء است، لذا آن را به علت داخلی ترجمه کردیم. می‌توان آن را علت باطنی نامید. اما به‌کار بردن «علت حالّ» به‌جای آن نارواست، زیرا متبادر از حالّ این است که از خارج به داخل شیء حلول کرده است، در صورتی که مفهوم از علت داخلی، اعم از آن است.

۱۳۴. لاتینی transiens (transient) مقصود علتی است که در خارج شیء است، لذا به پیروی از هگل (*History of Philosophy*, vol. 3, p. 267) به‌جای آن «علت خارجی» به‌کار بردیم. برای پی بردن به این مفاهیم و در نتیجه فهم معنای قضیه باید توجه داشت که پیش از اسپینوزا، ارسطو از علت داخلی و خارجی سخن گفته است. مقصودش از علت داخلی علتی است که در داخل معلول است و منظورش از علت خارجی علتی است که خارج از آن است. او علت مادی و صوری را علت داخلی و علت فاعلی و غائی را علت خارجی می‌داند. از آنجا که به‌نظر وی گاهی علت فاعلی عین علت صوری است، لذا علت فاعلی هم علت داخلی است و هم علت خارجی. از نوشته‌های او و پیروانش می‌توان مثالهایی به‌دست آورد. برای علت خارجی دو مثال زیر را می‌توان یادداشت کرد: (۱) یک شیء طبیعی علت حرکت در شیء طبیعی دیگر است، مثلاً دست علت حرکت سنگ است و انسان علت حرکت دست. (۲) یک موجود «لامادّی» علت حرکت در شیئی مادّی است، مانند خدا که علت حرکت شیء مادی است. برای علت داخلی هم دو مثال می‌توان آورد: (۱) نفس در بدن وجود دارد و علت حرکت آن است. (۲) جنس نسبت به انواع و هر دو نسبت به افراد. اما بنا به تفسیر «ولفسن» وقتی که اسپینوزا می‌گوید: «خدا علت خارجی اشیاء نیست» مقصودش این است که خدا نه علت خارجی مادّی شیء است و نه علت لامادّی جدا از شیء. وقتی که تأکید می‌کند که «خدا علت داخلی اشیاء است»، مقصودش این نیست که خدا داخل در شیء است، همان‌طور که نفس در بدن است ـ البته به اصطلاح ارسطویی ـ و یا اینکه، خدا عین همهٔ اشیاء است، بلکه بیشتر این معنی را افاده می‌کند که همان‌طور که جنس علت داخلی انواع و نوع علت داخلی افراد و یا کلّ علت داخلی اجزاء است، خدا هم علت داخلی شیء است. بنابراین، آنجا هم که می‌گوید اشیاء در خدا هستند، مقصودش این است که همان‌طور که انواع در جنس و افراد در نوع و بالاخره اجزا در کل و نتایج در مقدمات موجودند، اشیاء هم در خدا وجود دارند، یعنی که وجود آنها لاینفک از یکدیگر است. اما با وجود این در میان آنها تمایز منطقی موجود است و خدا، به‌معنای کهن منطقی تعالی، که عبارت از سعهٔ مفهومی است، متعالی از شیء است. مراجعه شود به

The Philosophy of Spinoza, vol. 1, p. 324-325

و باید توجه داشت که لازمهٔ این تفسیر این است که تمایز خدا از اشیاء و تعالی او از آنها صرفاً اعتباری (البته اعتباری نفس‌الامری) و منطقی باشد. به احتمال قوی نظر اسپینوزا هم همین است.

(تعریف ۳) ممکن نیست جز او شیئی باشد که در خودش موجود باشد. این نکته دومین است که می‌بایست به ثبوت برسد. بنابراین خدا علت داخلی همهٔ اشیاء است نه علت خارجی آنها. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۹. خدا و همهٔ صفات او سرمدی است[135]

برهان: زیرا خدا (تعریف ۶) جوهری است که (قضیهٔ ۱۱) بالضروره وجود دارد یعنی (قضیهٔ ۷) وجود به طبیعت او متعلق است.[136] یا (که همان چیز است) جوهری است که وجودش از تعریفش ناشی می‌شود.[137] بنابراین (تعریف ۸) او سرمدی است. به‌علاوه مقصود از صفات خدا اموری است که (تعریف ۴) مبیّن ذات جوهر الهی‌اند، یعنی که به‌جوهر تعلق دارند و این همان است که من می‌گویم خود صفات مستلزم آن است.[138] اما (چنانکه در قضیهٔ ۷ نشان داده‌ام) سرمدیّت متعلق به طبیعت جوهر است و از این لازم می‌آید که هر یک از صفات مستلزم سرمدیّت باشند. بنابراین همهٔ صفات سرمدی هستند. مطلوب ثابت شد.

تبصره: این قضیه، با روشنترین وجه، از برهانی هم که برای اثبات وجود خدا اقامه کرده‌ام (قضیهٔ ۱۱) واضح است که در آنجا به‌وضوح ثابت شد که وجود خدا مانند ذاتش، حقیقتی سرمدی است. به‌علاوه (در اصول فلسفهٔ دکارتی، بخش ۱، قضیهٔ ۱۹) به‌طریقی دیگر سرمدیّت خدا را ثابت کرده‌ام، که تکرارش در اینجا لازم نمی‌نماید.

قضیهٔ ۲۰. وجود و ذات خدا یک چیزند و عین یکدیگر[139]

برهان: خدا (قضیهٔ ۱۹) و همهٔ صفات او سرمدی است، یعنی (تعریف ۸)[140] هر

۱۳۵. ۱. «خدا، یا به‌عبارت دیگر، همهٔ صفات او سرمدی است». مسلماً از آنجا که صفات عین ذات و یا وجوه و شئون آن است، لذا مانند ذات سرمدی خواهند بود.

۱۳۶. یعنی وجود مقتضای طبیعت اوست.

۱۳۷. یعنی که تعریفش مستلزم وجود آن است.

۱۳۸. یعنی که خود صفات مستلزم وابستگی و تعلق به‌جوهر است، به‌عبارت دیگر در مفهوم صفات وابستگی و تعلق به‌جوهر مندرج است.

۱۳۹. این همان است که حکمای ما گفته‌اند: «الحقّ ماهیته انّیته».

۱۴۰. زیرا در تعریف ۸، سرمدیّت مساوق با وجود دانسته شد، بنابراین معنی سرمدیّت صفات خدا وجود آنهاست.

یک از صفات او مبیّن وجود است. بنابراین، همان صفات خدا که (تعریف ۴) مبیّن ذات سرمدی او هستند، در عین حال مبیّن وجود او نیز هستند. به‌عبارت دیگر هر شیئی که مقوّم ذات خداست مقوّم وجود او نیز هست. پس ذات و وجود خدا یک چیز است و عین یکدیگر. مطلوب ثابت شد.

نتیجهٔ ۱: از اینجا اولاً برمی‌آید که وجود خدا مانند ذات او حقیقت سرمدی است.

نتیجهٔ ۲: ثانیاً برمی‌آید که خدا و همهٔ صفات او تغیّرناپذیرند، که اگر از حیث وجودشان تغیّرپذیرند، لازم آید که از حیث ذاتشان نیز متغیّر شوند (قضیهٔ ۲۰)، یعنی (همان‌طور که خود بدیهی است) که از حق بودن به باطل بودن تغیّر یابند، که نامعقول است.[141] مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۱. [142] **همهٔ اشیائی که از طبیعت مطلق صفتی از صفات خدا ناشی می‌شوند، باید برای همیشه موجود و نامتناهی باشند. یعنی به‌واسطهٔ همان صفت سرمدی و نامتناهی هستند.**[143]

برهان: اگر این قضیه را قبول نداری، در صورتی که ممکن باشد، فرض کن که از طبیعت مطلق صفتی از صفات خدا شیئی ناشی می‌شود که متناهی و وجود یا دیمومتش

۱۴۱. زیرا ثابت شد که ذات خدا و صفات او حقایقی هستند سرمدی، بنابراین اگر متغیر شوند لازم آید که حق به باطل تغیّر یابد، در صورتی که تغیر حق به‌ویژه حقیقت سرمدی به باطل امری نامعقول است.

۱۴۲. تاکنون دربارهٔ ذات خدا و صفات و وجود و علیّت او سخن گفته است، اکنون به‌شرح و بیان نظام حالتی (modal-system) جهان می‌پردازد و نظر منتظم و کامل خود را در خصوص نظام مذکور بیان می‌کند.

۱۴۳. مقصود این است اشیائی که نتایج مستقیم صفتی از صفات خدا هستند، یعنی «حالات مستقیم» در سرمدیت و عدم تناهی، با صفات او اشتراک دارند، زیرا صفت در موجودیت خود هستی محض و معلول از نفی و سلب است. بنابراین موجودیت و واقعیت حالت هم که نتیجهٔ مستقیم آن در عرصهٔ هستی است، حدّی نمی‌پذیرد و نفی و سلبی بدان راه نمی‌یابد. یعنی که نامتناهی و سرمدی است، مثلاً عقل، که حالت مستقیم صفت فکر، و حرکت، که حالت مستقیم صفت بعد است، مانند خود آن صفات سرمدی و نامتناهی‌اند. در گذشته (پاورقی مربوط به تعریف ۸) توضیح داده شد که اسپینوزا وقتی که سرمدی را به خدا یا جوهر اطلاق می‌کند آن را به‌معنای واجب‌الوجود بالذات به‌کار می‌برد که ذاتش عین وجودش است، نامتناهی مطلق است، خود علت خود و بی‌علت است، لایتغیر، لایتحرک، لایتجزی و بی‌آغاز و بی‌پایان است. اما در اینجا که آن را به حالات اطلاق می‌کند بدین معنی نیست، زیرا می‌دانیم که حالات واجب‌الوجود بالذات نیستند. در نتیجه ذات آنها عین وجودشان نیست، خود علت خود و بی‌علت هم نیستند، زیرا علتشان خداست، بلکه مقصود از آن تغییرناپذیر و موجود ازلی و ابدی، یعنی بی‌آغاز و بی‌پایان است. معنای نامتناهی هم در مورد آنها نامتناهی در نوع خود است، نه نامتناهی مطلق. برای مزید اطلاع مراجعه شود به

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 1, p. 376; *Short Treatise*, first part, chap. 9, & Letters 63 and 64.

محدود است.[144] مثلاً تصور خدا،[145] که ناشی از صفت فکر است. و از آنجا که فکر صفت خداست، طبیعتش بالضروره نامتناهی است (قضیهٔ ۱۱) و از این حیث که تصور خدا را دارد، مطابق فرض مذکور متناهی است، ولی ممکن نیست متناهی فرض شود، مگر اینکه به‌واسطهٔ خود فکر محدود شده باشد (تعریف ۲). اما صفت فکر، تا آنجا که باعث پیدایش تصور خدا می‌شود، امکان ندارد به‌واسطهٔ فکر محدود شده باشد، که در

۱۴۴. مقصود از محدود، زمانی و غیرسرمدی است.

۱۴۵. لاتینی idea Dei (the idea of god) مقصود تصوّر انسان از خدا نیست، بلکه تصور خداست به‌معنای صورت معقول. صورت معلوم و صورت مرتسم هم مناسب است و چنانکه در پاورقی اصل متعارف ۶ توضیح داده شد وقتی که آن را به خدا نسبت می‌دهیم در فرهنگ ما علم مناسب است. در اینجا این توضیح لازم می‌نماید که اسپینوزا حالت مستقیم نامتناهی صفت فکر را به‌چهار صورت زیر معرفی کرده است:

الف. عقل intellectus (intellect)، ب. عقل مطلق نامتناهی intellectus absolute infinitus (absolutely infinite intellect)، ج. قدرت نامتناهی فکر potentia infinita cogitandi (an infinite power of thought)، د. صورت معقول خدا، که در فوق به‌معنای تصور خدا (idea Dei) به‌کار رفت. باید توجه داشت که واژهٔ عقل در دو صورت اول فقط به‌معنای وصفی، یعنی عاقل نیست، بلکه به‌معنی مصدری یعنی تفکر و تعقل (intellection) نیز هست و از سخن او که می‌گوید عقل بالقوه‌ای موجود نیست بلکه هر عقلی بالفعل است (همین کتاب بخش ۱، قضیه ۳۱، تبصره؛ بخش ۲، قضیه ۴۸، تبصره) به‌خوبی برمی‌آید که کلمه intellectus را غیر از معنی مذکور، که قوه مدرکه و عاقله است، به‌معنای تعقل به‌کار می‌برد. بنابراین در صورت سوم که «حالت نامتناهی» را قدرت نامتناهی فکر شناسانده، مقصودش از قدرت نه قوه در مقابل فعل است و نه قدرت انجام چیزی، بلکه توانایی است که به‌صورت فعل تمامیت یافته است. عبارت تصور خدا idea Dei هم با عقل مطلق نامتناهی معادل است و مانند آن معرف حالت مستقیم نامتناهی فکر است که واژهٔ عقل، چنانکه از لفظش پیداست و ما هم اکنون اشاره کردیم به‌معنای عاقل و عقل (به‌معنای مصدری یعنی تعقل) هر دو دلالت می‌کند. اما مقصود از idea صورت معقول است. ولی از آنجا که در نظام فکری اسپینوزا مانند فلاسفهٔ ما عقل و عاقل و معقول یکی است، لذا این اختلاف حیثیت هم مهم نیست. برای مزید اطلاع مراجعه شود به

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 1, p. 238-240.

اسپینوزا حالت مستقیم نامتناهی بعد را هم به‌دو صورت معرفی می‌کند:

۱. حرکت. ۲. حرکت و سکون. شاید اضافهٔ سکون به‌حرکت از دکارت مأخوذ است، که وی از حرکت و سکون، به عنوان حالات گوناگون جسم در حین حرکت نام می‌برد. مراجعه شود به

The Principles of Philosophy, part 2, principle 27 & *The Correspondence of Spinoza*, Letter 64, p. 308.

خلاصه، به‌نظر اسپینوزا، همان‌طور که فکر صفت خداست، بعد هم صفت خداست و همان‌طور که فکر فعال است، بعد هم فعال است، نهایت فعالیت صفت فکر به‌صورت تفکر و تعقل است، ولی فعالیت صفت بعد حرکت است و فعالیت هر دو نامتناهی است و این جنبه‌های فعال نامتناهی صفات مذکور را حالات مستقیم و نامتناهی صفات فکر و بعد می‌دانند.

این‌صورت لازم می‌آید متناهی باشد. بنابراین، باید به‌واسطهٔ فکر، از این حیث که باعث انتشای تصور خدا نمی‌شود، محدود شده باشد و با وجود این، تصور مذکور (قضیهٔ ۱۱) باید بالضروره موجود باشد. پس پذیرفته شد که فکر مقوّم تصور خدا نیست و لذا از طبیعت آن، از این حیث که فکر مطلق است، تصور خدا بالضروره بیرون نمی‌آید (زیرا فرض شد که فکر هم مقوم تصور خدا هست و هم نیست) که خلاف فرض است. بنابراین اگر تصور خدا در فکر، یا هر شیء دیگر، در یکی از صفات خدا، از ضرورت طبیعت مطلق آن صفت ناشی شود (چون برهان کلی و به هر موردی قابل اطلاق است)، باید بالضروره نامتناهی باشد، که نکتهٔ نخستین است. به‌علاوه شیئی که از ضرورت طبیعت صفتی ناشی می‌شود ممکن نیست دیمومتش محدود باشد. اگر این را قبول نداری، چنین فرض کن که در صفتی از صفات خدا شیئی موجود است که از ضرورت طبیعت آن صفت ناشی می‌شود، مثلاً تصور خدا، که در صفت فکر موجود است و باز فرض کن که آن یا در بعضی از زمانهای گذشته وجود نداشته و یا در بعضی از زمانهای آینده وجود نخواهد داشت. اما فرض این است که فکر یکی از صفات خداست، پس باید موجود باشد، با وجودی ضروری و تغییرناپذیر (قضیهٔ ۱۱ و نتیجهٔ ۲ قضیهٔ ۲۰). از اینجا نتیجه می‌شود که فکر در خارج از حدود دیمومت تصور خدا (زیرا فرض این است که در گذشته وجود نداشته، یا در یکی از زمانهای آینده وجود نخواهد داشت) باید بدون تصور خدا وجود داشته باشد و این برخلاف فرض است. زیرا فرض این بود که تصور خدا بالضروره از فکر ناشی می‌شود، بنابراین ممکن نیست تصور خدا در فکر، یا هر شیئی که از ضرورت طبیعت مطلق صفتی از صفات او ناشی می‌شود دیمومتش محدود باشد، بلکه به‌واسطه همان صفت، سرمدی است که نکته دوم است. به‌خاطر داشته باشید، آنچه اینجا ثابت کردم دربارهٔ هر چیزی که در هر یک از صفات خدا بالضروره از طبیعت مطلق الهی ناشی می‌شود درست است.

قضیهٔ ۲۲. هر شیئی که از صفتی از صفات خدا، از این حیث ناشی می‌شود، که آن صفت به‌صورت حالتی در آمده[۱۴۶] که این حالت، به موجب همان صفت ضرورةً موجود و نامتناهی

۱۴۶ در اینجا به‌جای modus کلمهٔ modificatio (modification) به‌کار رفته است، اما از آنجا که تعدّد اصطلاح خود موجب صعوبت فهم می‌شود، لذا همان کلمهٔ حالت را استعمال کردم که مسلماً منظورش همان است

است[۱۴۷] وجود آن شیء هم باید ضرورةً موجود و نامتناهی باشد.[۱۴۸]

برهان: برهان این قضیه، به همان صورت برهان قضیهٔ قبلی است.

قضیهٔ ۲۳. هر حالتی که ضرورةً موجود و نامتناهی است، یا باید بالضروره از طبیعت مطلق صفتی از صفات خدا ناشی شده باشد و یا از صفتی که به‌صورت حالت[۱۴۹] ضروری و نامتناهی در آمده است.[۱۵۰]

برهان: حالت شیئی است که وجودش در دیگری است و تصورش نیز وابسته به آن است (تعریف ۵)، یعنی (قضیهٔ ۱۵) فقط در خدا موجود است و تنها به‌واسطهٔ او به تصور می‌آید. بنابراین اگر حالتی فرض شود که ضرورةً موجود و نامتناهی است، ضرورت وجود و عدم تناهی آن حالت باید از صفتی از صفات خدا، از این حیث که آن صفت مبیّن عدم تناهی و ضرورت وجود یا سرمدیت است، (تعریف ۸) یعنی (تعریف ۶ و قضیهٔ ۱۹) از این حیث که مطلق ملاحظه شده است، استنتاج و یا ادراک شده باشد. بنابراین حالتی که ضرورةً موجود و نامتناهی است، باید از طبیعت مطلق صفتی از صفات خدا ناشی شده باشد، یا مستقیماً و بلاواسطه (مورد قضیهٔ ۲۱) و یا با واسطهٔ حالتی که از طبیعت مطلق او ناشی می‌شود، یعنی حالتی (قضیهٔ ۲۲) که ضرورةً موجود و نامتناهی است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۴. ذات اشیائی که به‌واسطهٔ خدا موجود شده‌اند مستلزم وجود نیست.[۱۵۱]

برهان: این قضیه از تعریف یکم واضح است. زیرا شیئی که طبیعتش (یعنی به ذات خود) مستلزم وجود است، علت خود است و به‌صرف ضرورت طبیعتش وجود دارد.

نتیجه: از اینجا نتیجه می‌شود، که خدا فقط علت آغاز وجود اشیاء نیست، بلکه علت

۱۴۷ «بالضروره و به‌طور نامتناهی موجود است».

۱۴۸ مقصود این است که حالاتی که از حالات مستقیم ناشی می‌شوند باید مانند همان حالات سرمدی و نامتناهی باشند، بنابراین حالات سرمدی و نامتناهی دو نوعند: مستقیم و بی‌واسطه و غیرمستقیم و با واسطه.

۱۴۹ در این قضیه برای اولین بار میان حالات سرمدی و نامتناهیِ مستقیم و غیرمستقیم فرق می‌گذارد

۱۵۰ همان‌طور که در برهان این قضیه تصریح می‌کند، مقصود انتشای مستقیم و غیرمستقیم حالات است

۱۵۱ زیرا فرض این است که اشیاء ممکن بالذات و واجب بالغیرند، لذا ممکن نیست واجب بالذات باشند

دوام و بقای وجود آنها نیز هست،[152] یا (به اصطلاح مدرسیون) خدا علت موجودیّت اشیاء است، زیرا وقتی که در ذات اشیاء تأمل می‌کنیم، چه موجود باشند و چه معدوم، در می‌یابیم که ذاتشان نه مستلزم وجود است و نه مستلزم بقا. بنابراین، ممکن نیست ذات اشیاء موجود علت وجود و نیز علت بقایشان باشد، بلکه علت فقط خداست که وجود به طبیعتش متعلق است (قضیهٔ ۱۴، نتیجهٔ ۱).

قضیهٔ ۲۵. خدا فقط علت فاعلی وجود اشیاء نیست، بلکه علت ذات آنها نیز هست.[153]

برهان: اگر این را قبول نداری، فرض کن که خدا علت ذات اشیاء نیست، بنابراین (اصل متعارف ۴) ممکن است ذات اشیاء بدون خدا به تصور آید. اما این نامعقول است (قضیهٔ ۱۵). پس خدا علت ذات اشیاء نیز هست. مطلوب ثابت شد.

تبصره: این قضیه با وضوح بیشتری از قضیهٔ ۱۶ بیرون می‌آید، زیرا از آن قضیه چنین برمی‌آید که هم ذات اشیاء باید بالضروره از وجود طبیعت الهی ناشی شود، و هم وجود آنها. خلاصه به همان معنی که گفته شد، خدا «علت خود» است، باید این نیز گفته شود که او علت همهٔ اشیاء است. این مطلب در نتیجهٔ زیر نیز هم روشنتر خواهد شد.

نتیجه: اشیاء جزئی، همان احوال صفات خدا یا حالاتی هستند که به‌وجه معیّن و محدودی بیانگر آن صفاتند.[154] این مطلب از قضیهٔ ۱۵ و تعریف ۵ واضح است.

---

۱۵۲ یعنی به اصطلاح فلاسفهٔ ما، خدا هم علت مُحدِثهٔ اشیاء است و هم علت مُبقیهٔ آنها.

۱۵۳ یعنی که خدا هم مُعطی وجود است و هم مُذوّت ذات، یا هم جاعل وجود شیء است و هم جاعل ذات آنها. این مطلب مخالف عقیدهٔ جمهور حکمای ماست، که یا فقط ماهیت اشیاء را مجعول می‌دانند و یا وجود آنها را.

۱۵۴ اشیاء جزئی آن نوع حالات صفاتند که مستقیماً مورد مشاهدهٔ ما هستند و صفات در آنها به‌وجهی معین و محدود ظاهر شده‌اند و از آنجا که علیت خدا، یا سببیت حالات سرمدی و نامتناهی، از ازل در کار است و تا ابد نیز همچنان در کار خواهد بود، اشیاء جزئی اعم از اجسام و فکر، که نتیجهٔ این علیت و سببیت‌اند، از این حیث که مندرج در خدا و صفات وی‌اند واقعیت و وجودشان سرمدی است و اما این واقعیت و وجود نتیجهٔ ضروری ذات اشیاء جزئی نیست زیرا در این‌صورت جوهر می‌بودند بلکه از ناحیهٔ ذات جوهر است که قوام همهٔ اشیاء جزئی است و این همه شیء ظهورات و تجلیات قدرت او هستند. به‌عبارت دیگر، واقعیات اشیاء جزئی نتیجهٔ ضروری کل «نظام حالتی» است و از حیث اندراجشان در کل نظام حالات، با توجه به التئام و استحکام ضروری آنها، سرمدی و نامتناهی و متعالی از زمان و مکان و در نتیجه، در این صفت شریک صفات خدا و حالات مستقیم آنها هستند. اما فردیت و خصوصیت آنها، که از این حیث در وعاء زمان و مکان واقعند، در معرض تغیر و تناهی قرار دارد محدود و متناهی است و میان آنها و خدا و صفات او فرق جلیّ و بون بعید است. برای مزید اطلاع مراجعه شود به
Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza* p. 76-78

قضیهٔ ۲۶. شیئی که به‌فعلی موجَب شده است، بالضروره به‌وسطهٔ خدا به‌آن موجَب شده است و شیئی که به‌وسیلهٔ خدا موجب نشده باشد، ممکن نیست به‌وسطهٔ خود به انجام فعلی موجب شود.

برهان: شیئی که گفته شد اشیاء به‌وسیلهٔ آن به فعلی موجب شده‌اند چنانکه خود بدیهی است ضرورتاً باید شیء مثبتی باشد[155] و بنابراین خدا به‌ضرورت طبیعتش هم علت فاعلی ذات آن شیء است و هم علت فاعلی وجود آن (قضایای ۲۵ و ۱۶). و این قسمت اول قضیه بود، که می‌بایست به‌ثبوت برسد. قسمت دوم آن نیز با وضوح بیشتری از آن بیرون می‌آید، زیرا اگر شیئی که به وسطهٔ خدا موجب نشده است می‌توانست خود را موجب کند، قسمت اول قضیه باطل می‌بود که همان‌طور که نشان داده‌ایم فرض امکان آن نامعقول است.

قضیهٔ ۲۷. شیئی که به‌واسطهٔ خدا به‌فعلی موجب شده است نمی‌تواند خود را لاموجَب گرداند.[156]

برهان: این از اصل متعارف سوم واضح است.

قضیهٔ ۲۸. شیء جزئی، یا شیئی که متناهی و وجودش محدود است، ممکن نیست وجود یابد یا به فعلی موجب گردد، مگر به‌واسطهٔ علتی که آن هم متناهی و وجودش محدود است. و این علت هم ممکن نیست وجود یابد و یا به فعلی موجَب گردد، مگر با علت دیگری که آن هم متناهی و وجودش محدود است و همین‌طور تا بی‌نهایت.[157]

برهان: هر شیئی که به‌وجود یا فعل موجب شده است، به‌وسطهٔ خدا موجب شده است (قضیه ۲۶ و نتیجهٔ قضیهٔ ۲۴)، اما ممکن نیست شیئی که متناهی و وجودش

---

۱۵۵ این همان است که فرزانگان ما گفته‌اند تأثیر عدم و معدوم ناشدنی و محال است و معنای «عدم المعلول لعدم العلة»، عدم تأثیر است، نه تأثیر عدم.

۱۵۶ مقصود اینکه این یا هر چیز دیگر را آن قدرت نیست که در برابر قدرت الهی بایستد و قوانین او را ملغی سازد و آنچه را او موجب کرده است لاموجب گرداند.

۱۵۷ این نکته شایان توجه است که او برخلاف ارسطو و ارسطوییان وجود و فعلیت سلسله‌های علل و معلولات غیرمتناهی را ممکن می‌داند، و این لازمهٔ قول به قدم زمانی و ازلیت عالم است.

محدود است، از طبیعت مطلق صفتی از صفات خدا پدید آمده باشد، زیرا هر شیئی که از طبیعت مطلق صفات خدا پدیدار می‌شود، باید نامتناهی و سرمدی باشد (قضیهٔ ۲۱). بنابراین، آن شیء باید از خدا یا یکی از صفات او از این حیث که آن صفت متحول به‌حالتی شده است ناشی شده باشد، چراکه جز جوهر و حالاتش چیزی وجود ندارد (اصل متعارف ۱ و تعاریف ۳ و ۵) و حالات (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۵) چیزی جز احوال صفات خدا نیستند. اما ممکن نیست آن شیء متناهی و محدود از خدا، یا از صفتی از صفاتش، از این حیث که متحوّل به حالت سرمدی و نامتناهی شده است، ناشی شده باشد (قضیهٔ ۲۲). بنابراین نتیجه می‌شود که وجودش و نیز فعلش باید به‌واسطهٔ خدا، یا یکی از صفات او، از این حیث که متحول به‌حالتی شده است که متناهی و وجودش محدود است موجَب شده باشد.[158] و این قسمت اول قضیه است. باز این علت، یا حالات (به‌همان دلیلی که قسمت اول را ثابت کردیم) نیز باید، به‌واسطهٔ علت دیگری، که آن هم متناهی و وجودش محدود است، موجَب شده باشد، و باز این علت دومی (طبق همان دلیل) باید به‌واسطهٔ دیگری موجب شده باشد و همین‌طور تا بی‌نهایت مطلوب ثابت شد.

تبصره: از آنجا که باید پاره‌ای از اشیاء بلاواسطه به‌وسیلهٔ خدا به‌وجود آمده باشند، مقصود آن اشیائی است که به‌ضرورت از طبیعت مطلق او ناشی می‌شوند و به‌واسطهٔ این موجودات نخستین، اشیاء دیگری پدید می‌آیند که با وجود این، آنها هم ممکن نیست بدون خدا وجود یابند و یا به تصور آیند. لذا، اولاً نتیجه می‌شود که خدا علت قریب اشیائی است

۱۵۸ با توجه به اینکه، به‌نظر وی، معلول باید با علتش سنخیت داشته باشد و حتی معرفت و شناخت آنها به یکدیگر وابسته است، این سؤال پیش می‌آید که خدا که موجود ازلی و ابدی و دائم و باقی است چگونه ممکن است علت اشیائی باشد (اشیاء جزئی) که مشاهده می‌شود هالک و داثر و فانیند و نیز چگونه ممکن است خدای نامتناهی مطلق علت این شیء متناهی باشد. به سؤال اول در رسالهٔ مختصر (*Short Treatise*, second dialog) پاسخ داده است و به سؤال دوم در اینجا پاسخ می‌دهد و حاصلش این است که حالات متناهی و شیء جزئی مستقیماً از علل متناهی ناشی می‌شوند. این علل متناهی از حیث عدد نامتناهی‌اند و سلسله‌ای نامتناهی از علل و معلولات نامتناهی را تشکیل می‌دهند و این سلسله‌ای نامتناهی علل متناهی، از حالات نامتناهی غیرمستقیم ناشی می‌شوند و این حالات نامتناهی غیرمستقیم هم از حالات نامتناهی مستقیم ناشی می‌شوند که آنها مستقیماً و بلاواسطه از خدا ناشی می‌شوند. به‌عبارت دیگر خدا، یا جوهر، حاوی حالات نامتناهی مستقیم، حالات نامتناهی مستقیم حاوی حالات نامتناهی غیرمستقیم و حالات نامتناهی غیرمستقیم حاوی تعداد نامتناهی حالات متناهی است، که به‌صورت سلسله‌ای علل و معلولات ترتیب و ترتب یافته‌اند.

که به‌وسیلهٔ او بلاواسطه پدیدار گشته‌اند، آن هم علت قریب مطلق،[159] نه علت قریب در نوع خود، آن‌طور که معمولاً گفته شده است. زیرا[160] ممکن نیست آثار خدا بدون علتشان وجود یابند و یا به تصور آیند (قضیهٔ ۱۵ و نتیجهٔ ۲۴). ثانیاً نتیجه می‌شود که حقیقةً ممکن نیست گفته شود که خدا علت بعید اشیاء جزئی است، مگر مقصود این باشد که این اشیاء را از اشیائی که مستقیماً به‌واسطهٔ خدا پدید آمده‌اند، یا به‌عبارت بهتر، از طبیعت مطلق او بیرون آمده‌اند، تمیز دهیم. زیرا مقصود ما از علت بعید آن علتی است که به‌هیچ وجه با معلولش پیوند ندارد.[161] اما همهٔ اشیائی که هستند در خدا هستند و با او به‌گونه‌ای پیوند دارند که ممکن نیست بدون او به‌وجود آیند و یا تصور شوند.

قضیهٔ ۲۹. ممکنی[162] در عالم موجود نیست، بلکه وجود همهٔ شیء و نیز افعالشان به

۱۵۹ به‌طوری که ملاحظه می‌شود، او اصطلاح «علت قریب مطلق» (absolutely proximate cause) که گاهی هم به‌جای آن اصطلاح علت نخستین مطلق (absolutely first cause) را (همین کتاب، بخش ۱، قضیه ۱۶، نتیجه ۳) به‌کار برده در مقابل علت قریب در نوع خود (proximate cause in its own kind) استعمال کرده است. مقصود از علت قریب مطلق یا علت نخستین مطلق فقط علت نخستین سلسلهٔ علل نیست، بلکه علاوه بر این علتی است که به هیچ نحو به شیء دیگری وابسته نیست و در حقیقت استقلال و عدم تعلق مطلق دارد از هر چیزی، چه در خارج از و باشد و چه در داخل، و خلاصه واجب‌الوجود بالذات است و از جمیع ماسوای ذات بی‌نیاز. بنابراین خدا علت قریب مطلق حالات نامتناهی مستقیم است، که بدون هیچ سببی از ضرورت ذاتش منتشی می‌شوند. اما مقصود از علت قریب «در نوع خود» علت نخستین سلسلهٔ علل است که به‌واسطهٔ سبب و علل، که حالات نامتناهی مستقیم‌اند، حالات نامتناهی غیرمستقیم را پدید می‌آورد. بنابراین با در نظر گرفتن مطالب فوق و با توجه به آنچه در این تبصره آمده است، خدا نسبت به حالات نامتناهی مستقیم علت قریب مطلق است، نسبت به حالات نامتناهی غیرمستقیم «علت قریب در نوع خود» و نسبت به حالات متناهی غیرمستقیم یعنی اشیاء جزئی علت بعید «remote cause» است. اما اطلاق «علت بعید» به خدا به این معنی نیست که او کاملاً از اشیاء مذکور مفارق و گسسته است، بلکه این اطلاق صرفاً برای تمییز آن اشیاء از آن حالات (حالات نامتناهی مستقیم و غیرمستقیم) است.

۱۶۰ دلیل علت قریب بودن خداست.

۱۶۱ به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود، او علت بعید را به‌معنای حقیقی‌اش به‌کار نبرده، بلکه صرفاً برای تشخیص اشیاء جزئی، از حالاتی که مستقیماً از طبیعت مطلق خدا به‌وجود آمده‌اند از آن استفاده کرده است. زیرا به‌نظر وی علت بعید، به‌معنای حقیقی‌اش، از جمیع وجوه گسسته از معلولات خود است، در صورتی که خدا با همهٔ اشیاء مرتبط است و همهٔ شیء در او هستند و او هم در همهٔ اشیاء هست.

۱۶۲ Contingent یعنی ممکن به معنای خاص نه موجود، نه واجب‌الوجود بالذات است و نه واجب‌الوجود بالغیر، که «الشیء ما لم یجب لم یوجد». مقصود همان‌طور که ولفسن توجه داده، مقصود از ممکن بدون علت است. مراجعه شود به *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 399

موجِب ضرورت طبیعت الهی، به‌وجه معیّنی موجب شده‌اند

برهان: هر چه هست در خدا هست (قضیهٔ ۱۵)، اما خدا را نمی‌توان ممکن نامید (قضیهٔ ۱۱) زیرا که او واجب‌الوجود است، نه ممکن‌الوجود. گذشته از این متشی حالات از طبیعت الهی به‌ضرورت[۱۶۳] است، نه به امکان (قضیهٔ ۱۶) و امر از این قرار است، اعمّ از اینکه طبیعت الهی مطلق اعتبار شود (قضیهٔ ۲۱) و یا اعتبار کنیم که به‌فعل معیّنی موجب شده است (قضیهٔ ۲۷). اما خدا فقط علت وجود این حالات نیست (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۴)، بلکه علت فعل آنها نیز هست (قضیهٔ ۲۶) و اگر آنها به‌واسطهٔ خدا موجب نشده باشند (طبق همان قضیه) موجبیّتشان ناممکن خواهد بود، نه ممکن، زیرا محال است که خود را موجَب کنند. از طرف دیگر (قضیهٔ ۲۷) اگر، به‌عکس، به‌واسطهٔ خدا موجب شده باشند، محال است و هرگز ممکن نیست که خود را لاموجَب گردانند و بنابراین همهٔ اشیاء به‌ضرورت طبیعت الهی، نه تنها در وجود بلکه هم در وجود و هم در فعل، به‌وجه معیّنی موجَب شده‌اند، و لذا در دار هستی ممکنی موجود نیست. مطلوب ثابت شد.

تبصره: پیش از ادامهٔ سخن، میل دارم اینجا شرح دهم، و یا به‌عبارت بهتر یادآور شوم که مقصود ما از طبیعت خلاّق و طبیعت مخلوق[۱۶۴] چیست، زیرا فکر می‌کنم که از قضایای گذشته باید فهمیده باشیم، که مقصود از طبیعت خلاق چیزی است که در خودش است و به‌وسیلهٔ خود متصوَّر است، یا آن صفتی است که مُظهِر ذات سرمدی و نامتناهی، یعنی (نتیجهٔ ۱ قضیهٔ ۱۴ و نتیجهٔ ۲ قضیهٔ ۱۷) خداست، از این حیث که او علت آزاد اعتبار شده است. اما مقصودم از طبیعت مخلوق همهٔ اشیائی است که از ضرورت طبیعت خدا، یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند، یعنی تمام حالات صفات خدا، از این حیث که چنین اعتبار شده‌اند که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا وجود یابند و یا به‌تصور آیند.

قضیهٔ ۳۰. عقل بالفعل، چه متناهی باشد و چه نامتناهی[۱۶۵]، باید صفات خدا و احوال او را دریابد، و نه چیز دیگر را.

برهان: تصور درست باید با متصوَّر مطابق باشد (اصل متعارف ۶)، یعنی (همان‌طورکه خود بدیهی است) آنچه در عقل مُرتَسَم است،[۱۶۶] باید بالضروره در طبیعت، موجود باشد.

۱۶۳. یا گذشته از این، حالات طبیعت الهی، از آن بالضروره ناشی می‌شوند.

۱۶۴. یونانیان عالَماً واژهٔ طبیعت physis را مرادف با موجود ousia به‌کار برده‌اند. جان سکتس (Johannes Scotus Erigena, 810-877) نیز طبیعت را به‌معنای موجود به‌کار برده است، که آن را علاوه بر طبیعت به‌معنای متداول ــ به خدا و عالم ماورای طبیعت نیز اطلاق کرده و به‌چهار قسمت تقسیم کرده است ۱. طبیعتی که خالق است و مخلوق نیست ۲. طبیعتی که هم خالق است و هم مخلوق ۳. طبیعتی که مخلوق است و خالق نیست ۴. طبیعتی که نه خالق است و نه مخلوق. قسم اول خداست، که علت و خالق اشیاء است، اما مخلوق نیست. قسم دوم اشیاء معقول است اعم از مُثُل افلاطونی و عقول ارسطویی که در عین حال که مخلوق خدایند به یک معنی علت و خالق اشیاء دیگرند. قسم سوم اشیاء محسوس، که مخلوق خدا و مثل و عقولند، ولی البته خالق نیستند. قسم چهارم هم خداست، نهایت از این حیث که از خلقت دریگ کرده است. می‌توان اقسام چهارگانه را به‌دو قسم برگرداند: طبیعت غیر مخلوق و طبیعت مخلوق. قسم اول و چهارم را که خداست غیر مخلوق دانسته، نهایت در قسم اول به‌عنوان خالق یا مبدأ و در قسم چهارم به‌عنوان نهایت و پایان اعتبار شده است. اما قسم دوم و سوم مخلوق است. علی‌رغم کوشش برخی که بدون توجه به تقسیم فوق خواسته‌اند اسپینوزا را «همه خدایی» بشناسانند، ملاحظه شد که او میان خالق و مخلوق و خدا و عالم فرق نهاده است. مراجعه شود به

Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, p 115, Fredrick Copleston, *A History of Philosophy*, vol 2 part 1 p 129-135

بد نیست بدانیم که سید احمد محشّی شفای ابن‌سینا در حاشیه این کتاب آورده است که حکمای راسخ در ملّته از ←

عنایت ولای سابغه و رحمت واسعهٔ سابقه، به طبیعت فعّاله کلیه مطلقه، که مبدأ فیض است تعبیر کرده‌اند (حاشیهٔ شفا، ج ۲، مقالهٔ ۸، فصل ۷ ص ۵۰۷)

توماس اکوئیناس هم (Thomas Aquinas 1225-1274) اصطلاح طبیعت خلاق و طبیعت مخلوق را به‌کار برده و در میان آنها فرق گذاشته است. به‌طوری‌که مشاهده شد اسپینوزا هم طبیعت را مرادف با موجود استعمال کرده و به دو قسم طبیعت خلاق natura naturans و طبیعت مخلوق natura naturata تقسیم کرده و میان آنها فرق گذاشته است (انیس ژیبسن در کتاب (*Modern Philosophy*, p 132) اصطلاح اولی را به طبیعت طبیعت‌آفرین «nature naturing» و اصطلاح دومی را به طبیعت طبیعت‌پذیر «nature natured» معنی کرده است) می‌توان به‌جای آنها به‌ترتیب طبیعت فعال و طبیعت منفعل یا «طبیعت طابعه و طبیعت مطبوعه» به‌کار برد. مرحوم فروغی به ترتیب «ذات ذات‌سازنده» و «ذات ذات‌ساخته» به‌کار برده است. چنانکه اشاره شد، عده‌ای به‌جهت اطلاق طبیعت به خدا و به‌کار بردن این الفاظ به‌جای یکدیگر وی را همه خدایی pantheist پنداشته‌اند و لذا تکفیرش کرده و ملحد و بی‌دینش خوانده‌اند، زیرا که از طبیعت همان ماده و طبیعت مخلوق را فهمیده‌اند و او از این پندار و تهمت آگاه شده و در یکی از نامه‌هایش خود را از کفر و الحاد تبرئه کرده است. مراجعه شود به

The Correspondence of Spinoza, Letter 73, p 343

۱۶۵. یا «عقل چه بالفعل متناهی باشد و چه بالفعل نامتناهی». آقای ولفسن می‌نویسد از آنجا که عقل به ذات خدا متعلّق نیست، بلکه حالتی از صفت فکر است لذا نمی‌تواند ذات را بشناسد

The Philosophy of Spinoza, vol 1, p 404.

۱۶۶. یا «متمثّل است» به‌جای عبارت:

quod in intellectu objective continetur

(That which is contained in the intellect objectively)

برای روشن شدن معنی این عبارت و مقصود اسپینوزا لازم است توجه شود که کلمهٔ "objective" در اصطلاح ←

اما در طبیعت (نتیجهٔ ۱ قضیهٔ ۱۴) فقط یک جوهر موجود است و آن خداست. و جز احوالی که در خداست، که بدون او نه وجود می‌یابند و نه به تصور می‌آیند ممکن نیست احوال دیگری موجود باشند (قضیهٔ ۱۵). بنابراین، عقل بالفعل چه متناهی باشد و چه نامتناهی باید صفات خدا و احوال او را دریابد، نه چیز دیگر را. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۱. عقل بالفعل، چه متناهی باشد و چه نامتناهی و نیز اراده، میل، عشق و غیر آن، باید به طبیعت مخلوق برگردانده شود نه به طبیعت خلاق.

برهان: مقصود ما از عقل (همان‌طور که خود بدیهی است) فکر مطلق نیست، بلکه فقط حالت خاصی از فکر است، که از دیگر حالات فکر، از قبیل میل، عشق و جز آن فرق دارد. بنابراین باید (تعریف ۵) به‌واسطهٔ فکر مطلق تصور شده باشد، یعنی (قضیهٔ ۱۵ و تعریف ۶) به‌واسطهٔ صفتی از صفات خدا، که مبیّن ذات سرمدی و نامتناهی فکر است، به‌وجهی که آن حالت بدون آن صفت ممکن نیست وجود یابد یا به تصور آید و لذا عقل بالفعل (تبصرهٔ قضیهٔ ۲۹) مانند دیگر حالات فکر، باید به طبیعت مخلوق ارجاع شود، نه به طبیعت خلاق. مطلوب ثابت شد.[167]

تبصره: من که اینجا از عقل بالفعل سخن می‌گویم، نه به این جهت است که در مقابل

→
مدرسیان که با Duns Scotus (۱۳۰۸ـ۱۲۶۶/۷۴) آغاز شده و تا قرن ۱۷ و ۱۸ ادامه یافته و به‌زمان دکارت (تأملات، تأمل سوم) و اسپینوزا (همین‌جا و قضیهٔ ۸، بخش دو این کتاب) رسیده، درست برخلاف اصطلاح کنونی که به‌معنای مرعینی و خارجی است، به مفهوم "subjective" مصطلح امروزی یعنی امر ذهنی به‌کار رفته است. مراجعه شود به:
Runes, *Dictionary of Philosophy*, p. 217 & Pollock, *Spinoza*, p. 121

۱۶۷. اسلاف اسپینوزا، از قرون وسطاییان یهودی و مسیحی، چهار صفت ذاتی به خدا اسناد می‌دادند: عقل، اراده، قدرت و حیات و دربارهٔ آنها به بحث و استدلال می‌پرداختند. اسپینوزا به این اسناد و استدلال توجه داشته و در خصوص سه صفت اول به بحث و گفتگو پرداخته، اما صفت چهارم یعنی حیات را مسکوت گذاشته است. شاید علت سکوتش این باشد که او حیات را به قدرت برمی‌گرداند، که آن را قدرتی می‌شناسد که شیء به‌وسیلهٔ آن خود را حفظ می‌کند. از سه صفت مذکور، قدرت را متعلق به‌ذات بلکه عین آن می‌داند و به طبیعت خلاق ارجاع می‌دهد. اما صفت عقل و اراده را متعلق به‌ذات نمی‌داند، بلکه از حالات صفت فکر، البته حالات مستقیم و نامتناهی می‌شمرد و عین هم می‌داند و لذا از طبیعت خلاق سلب و به طبیعت مخلوق ارجاع می‌دهد و بدین ترتیب خدا را «فاعل بالقصد» و «فاعل بالاختیار» به‌معنای متداول و متبادر نمی‌شناسد.

آن وجود عقل بالقوه‌ای[168] را می‌پذیرم، بلکه به این جهت است که می‌خواهم از هرگونه ابهامی احتراز جویم و از چیزی سخن نگویم مگر آنکه هر چه روشنتر ادراکش کرده باشم، یعنی خود فاهمه[169] که درک ما از آن روشنتر از ادراک هر شیئی است، زیرا نمی‌توانیم به‌واسطهٔ عقل شیئی را بفهمیم که منجرّ به فهم کامل فاهمه نباشد.

قضیهٔ ۳۲. اراده[170] را، فقط می‌توان علت موجَب[171] نامید، نه علت آزاد.

برهان: اراده، مانند عقل، فقط یک حالت معیّنی از فکر است و بنابراین (قضیهٔ ۲۸) ممکن نیست اراده‌ای[172] موجود شود، یا به فعلی تعلّق یابد، مگر آن را علتی باشد که به‌واسطهٔ آن موجب شده باشد و این علت هم با علتی دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت. حال اگر اراده نامتناهی فرض شود، باید هم وجودش و هم فعلش به‌واسطهٔ خدا موجب شده باشد. اما نه از این حیث که او جوهر مطلقاً نامتناهی است، بلکه از این حیث که صفتی دارد که مبیّن ذات سرمدی و نامتناهی فکر است (قضیهٔ ۲۳). بنابراین اراده، به هر طریقی که تصور شود، چه متناهی و چه نامتناهی[173] به‌علتی نیازمند است تا به‌واسطهٔ آن، در وجودش و در فعلش موجَب گردد و لذا (تعریف ۷) ممکن نیست آن را علت آزاد نامید، بلکه فقط می‌توان آن را علت موجَب یا مجبور نامید. مطلوب ثابت شد.

۱۶۸. potential intellect. باید توجه داشت که میان عقل بالفعل actual intellect و عقل بالقوه از یک سوی و عقل فاعل active intellect و عقل منفعل passive intellect فرق است و با هم اشتباه نشود. مراجعه شود به:
Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 104

۱۶۹. the understanding. حاصل کلام این است که مانند ارسطو و ارسطوییان به عقل بالقوه قائل نیست و وصف عقل به «بالفعل» به‌خاطر احتراز از عقل بالقوه نیست، بلکه به منظور تأکید روی این نکته است، که عقل همیشه بالفعل است، یعنی که عقل فهم است.

۱۷۰. لاتین voluntas (will). مقصود ارادهٔ نامتناهی است که حالت مستقیم صفت فکر است و از آنجا که از حالات فکر است پس فکر علت آن است و در نتیجه موجَب است.

۱۷۱. neccessery cause. علت موجَب مناسب آمد. قبلاً به مناسبت مقام به‌جای آن «مضطر» به‌کار بردیم.

۱۷۲. مقصود از این ارادهٔ متناهی جزئی (single volition B) است که به‌وسیلهٔ سلسلهٔ علل موجَب شده است که این سلسله طبق نظر اسپینوزا نامتناهی است و مطابق نظر قرون وسطاییان متناهی است.
Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 407

۱۷۳. یعنی ارادهٔ نامتناهی هم موجَب است، زیرا حالتی از فکر است و فکر علت آن است و لذا موجَب است. پس از آنجا که اراده، اعم از ارادهٔ نامتناهی و متناهی علت موجَب است، لذا ممکن نیست که علت آزاد نامیده شود.

نتیجهٔ ۱: از اینجا اولاً برمی‌آید که خدا از طریق ارادهٔ آزاد عمل نمی‌کند.

نتیجهٔ ۲: ثانیاً برمی‌آید که اراده و عقل به طبیعت خدا همان نسبت را دارند که حرکت و سکون و مطلقاً مانند همهٔ اشیاء طبیعی هستند که (قضیهٔ ۲۹) باید به‌واسطهٔ خدا به یک وجه معیّنی به‌وجود و فعل موجب شده باشند، زیرا اراده هم مانند همهٔ اشیاء دیگر محتاج علتی است که به‌واسطهٔ آن به وجه معینی به‌وجود و فعل هر دو موجب شده باشد و اگر چه ممکن است از همان اراده یا عقل، اشیاء نامتناهی ناشی شوند. با وجود این، با استناد به آن، نمی‌توان گفت که خدا از راه آزادی اراده عمل می‌کند، همان‌طور که چون پذیرفته شد که از حرکت و سکون اشیاء بی‌نهایت ناشی می‌شوند[174] (زیرا از حرکت و سکون اشیاء بی‌نهایت ناشی می‌شوند)، نمی‌توان گفت که پس خدا از طریق آزادی حرکت و سکون عمل می‌کند. از اینجا برمی‌آید که اراده هم مانند سایر اشیاء طبیعت، به طبیعت خدا تعلق ندارد و به طبیعت خدا همان نسبت را دارد که حرکت و سکون و سایر اشیاء دارند و قبلاً نشان داده‌ایم که از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند و باید، به‌وسیله او به وجه معیّنی به وجود و فعل موجب شده باشند.

قضیهٔ ۳۳. ممکن نبود اشیاء به‌صورتی و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود، به‌وجود آیند.[175]

برهان: همهٔ اشیاء از همان ضرورت طبیعت الهی ناشی شده‌اند (قضیهٔ ۱۶) و از ضرورت طبیعت و به وجه معیّنی به‌وجود و به فعل موجب شده‌اند (قضیهٔ ۲۹). بنابراین اگر امکان داشت که اشیاء طبیعت دیگری داشته باشند یا به‌صورتی دیگر به‌فعل موجب شده باشند، به‌طوری‌که طبیعت دارای نظام دیگری باشد، در این‌صورت ممکن می‌شد که خدا هم طبیعت دیگری باشد مخالف با طبیعتی که اکنون دارد و آن طبیعت بالضروره موجود باشد (قضیهٔ ۱۱) و در نتیجه امکان می‌یافت دو یا چند خدا باشد و این نامعقول

۱۷۴. A. شیائی ناشی می‌شوند.

۱۷۵. یکی از لوازم این عقیده که «خدا از راه ارادهٔ آزاد عمل می‌کند» این است که خدا می‌توانست عالم را به‌صورتی دیگر و به‌نظامی دیگر، مغایر با صورت و نظام موجود، بیافریند. اما نتیجهٔ این عقیده که علم و فعل خدا مقتضای ضرورت ذات اوست نه حسب ارادهٔ آزاد او، که عقیدهٔ اسپینوزا است، ممکن نیست عالم به‌صورتی و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود به‌وجود آید و در این عقیده موافق ارسطو و مخالف ابن‌میمون است.

است (نتیجهٔ ۱ قضیهٔ ۱۴). پس امکان نداشت که اشیاء به‌صورت و نظامی دیگر، که غیر از صورت و نظام موجود است، وجود یابند. مطلوب ثابت شد.

تبصرهٔ ۱: اگر چه روشنتر از خورشید نیمروز نشان داده‌ام که مطلقاً چیزی در اشیاء موجود نیست که به‌سبب آن بتوان آنها را ممکن نامید.[176] با وجود این، اکنون میل دارم که معنای ممکن[177] را در چند کلمه شرح دهم، اما پیش از آن باید معنی واجب[178] و ممتنع[179] روشن شود. واجب یا از سوی دانش واجب است و یا از سوی علتش. زیرا وجود هر شیء، بالضروره یا از همان ذات و تعریف آن شیء بیرون می‌آید و یا از علت فاعلی آن. به همین ترتیب، شیئی ممتنع است که ذاتش یا تعریفش مستلزم تناقض است، یا اینکه آن را علتی موجود نیست که موجب به ایجاد آن باشد. اما ممکن نیست شیئی ممکن نامیده شود، مگر نسبت به نقص علم ما. زیرا وقتی که نمی‌دانیم ذات شیئی مستلزم تناقض هست یا نیست یا وقتی که واقعاً می‌دانیم ذاتش مستلزم تناقض نیست، ولی با وجود این دربارهٔ وجودش به یقین نمی‌توانیم چیزی بگوییم، زیرا که از سلسلهٔ علل وجودی آن آگاهی نداریم، این چنین چیزی در نظر نه واجب می‌نماید و نه ممتنع. و لذا، آن را ممکن خاص یا ممکن می‌نامیم.[180]

تبصرهٔ ۲: از آنچه در پیش گفته شد آشکارا برمی‌آید که اشیاء به‌وسیلهٔ خدا در عالیترین

۱۷۶. زیرا چنانکه قبلاً هم گفته شد هر موجودی یا واجب‌بالذات است یا واجب‌بالغیر و اصولاً، همان‌طور که حکمای ما گفته‌اند «الشیء ما لم یجب لم یوجد». منتها این سخن در برابر کسانی است که عقیده دارند که شیئی که مطلقاً ضروری نباشد در عالم موجود نیست، زیرا پاره‌ای از امور ممتنع است و معنی ممکن. یعنی ممکن است بدون علت به صرف اراده و مشیت الهی تحقق یابد یا به‌وجود آید. اسپینوزا برخلاف عقیدهٔ آنان می‌گوید که پاره‌ای از امور در عالم محال است و بقیه واجب، واجب بالذات یا واجب بالغیر، پس هر چه موجود است واجب است و وجوبش یا از ناحیهٔ ذات آن است و یا از ناحیهٔ علت آن و اراده و مشیت الهی را در آن مدخلیتی نیست و اصلاً خدا را اراده و مشیت به‌معنای متداول نیست.

177. contingent   178. necessary   179. impossible

۱۸۰. اسپینوزا در اینجا میان ممکن به معنای خاص (contingent) و ممکن به‌معنای عام (possible) فرق نمی‌گذارد ولی چنانکه خواهیم دید در تعریف ۳ بخش ۴ میان آنها فرق می‌گذارد. به‌طوری که ملاحظه می‌شود، باز تأکید می‌کند که امور یا ممتنع هستند یا واجب و امری که در واقع ممکن یا محتمل باشد موجود نیست، زیرا هر شیئی که وجود یافته واجب است ولو واجب بالغیر، که «الشیء ما لم یجب لم یوجد». اما باید توجه داشت که او ممکن بالذات را انکار نمی‌کند زیرا واجب بالغیر همان ممکن بالذات است، بلکه مورد انکار او این است که صفت واحد از جهتی ممکن و از جهتی واجب باشد زیرا به نظر او در واجب اعم از واجب بالذات و واجب بالغیر هرگز امکانی نیست و در این نظر موافق ابن‌رشد و مخالف ابن‌سیناست.

مرتبهٔ کمال به‌وجود آمده‌اند، زیرا بالضروره از وجود کامل‌ترین طبیعت ناشی شده‌اند. این عقیده موجب هیچ نقصی در خدا نخواهد بود که کمال[۱۸۱] او ما را وادار ساخته است تا به این عقیده معتقد باشیم. در واقع، همان‌طورکه در فوق نشان دادم، از خلاف این عقیده آشکارا برمی‌آید که خدا مطلقاً کامل نباشد، زیرا اگر اشیاء به‌صورت دیگری پدیدار می‌شدند، لازم می‌آمد که به خدا طبیعت دیگری نسبت داده شود مخالف با آن طبیعتی که از لحاظ کامل‌ترین موجود وادارمان می‌سازد که آن را به او نسبت دهیم. من شک ندارم که عدهٔ کثیری این عقیده را به‌عنوان یک عقیدهٔ نامعقول ردّ و از تأمل دربارهٔ آن خودداری خواهند کرد. آن هم فقط به این دلیل که به حسب عادتشان، به خدا اختیاری نسبت می‌دهند کاملاً مخالف با اختیاری که ما تعریف کردیم (تعریف ۷). آنها به خدا، ارادهٔ آزادمطلق[۱۸۲] نسبت می‌دهند. اما شک ندارم که اگر به‌درستی در این‌باره بیندیشند و سلسلهٔ براهین[۱۸۳] ما را دنبال کنند و به بررسی تک‌تک آنها بپردازند، این نوع اختیاری را که اکنون به خدا نسبت می‌دهند رد خواهند کرد، نه تنها از این حیث که باطل است، بلکه از این حیث هم که آن مانع عظیم شناخت است. در اینجا من نیازی به تکرار آنچه در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷ گفته‌ام نمی‌بینم.[۱۸۴] با این همه، به‌خاطر آنها[۱۸۵] بار دیگر نشان خواهم داد که، اگر هم پذیرفته شود که اراده به ذات خدا تعلق دارد، باز از کمال او برمی‌آید که ممکن نباشد

۱۸۱. A: بلکه بر عکس کمال

۱۸۲. C: ارادهٔ مطلق.

۱۸۳. B: قضایای ما را.

۱۸۴. این تبصره شامل سه قسمت است: قسمت اول، از آغاز تا اینجا. در این قسمت مسئله‌ای را که قبلا در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷ مطرح کرده بود، به صورتی دیگر مطرح می‌کند. در آنجا مسئله به این صورت مطرح شده بود: «آیا خدا تمام اشیائی را که بالفعل در عقل او موجودند به‌وجود آورده است یا نه؟» اما در اینجا مسئله به این صورت مطرح می‌شود: «آیا خدا تمام اشیاء را در عالی‌ترین درجهٔ کمال، آن‌طورکه در عقل او هستند، خلق کرده است یا نه؟». او عمدهٔ استدلالهایی را که در بخش اول، تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷ اقامه کرده بود تکرار می‌کند و فقط واژهٔ قدرت مطلق (omnipotence) را به واژهٔ کمال (perfection) تغییر می‌دهد. مخالفان او گفته‌اند که اگر اشیائی که به‌وسیلهٔ خدا به‌وجود آمده‌اند در عالی‌ترین مرتبهٔ کمال باشند، لازم می‌آید که خدا نتواند اشیائی کامل‌تر از آنها به‌وجود آورد و این مستلزم نقص وست. اسپینوزا در برابر آنان ادعا می‌کند که برعکس همان کمال خداست که سبب می‌شود که انسان بگوید همهٔ اشیائی که به‌وسیلهٔ خدا به‌وجود آمده‌اند در عالی‌ترین مرتبهٔ کمالند. زیرا اگر او می‌توانست اشیاء کامل‌تری پدید آورد، و با وجود این پدید نیاورده است، این مستلزم عجز یا بخل و خواهد بود، که به هر حال موجب نقص و خواهد بود، در صورتی که او کامل علی‌الاطلاق است.

۱۸۵. A: به‌خاطر مخالفانم.

اشیاء به‌صورت یا نظام دیگری، جز آنچه اکنون برآن هستند، آفریده شوند. و این به‌آسانی ثابت خواهد شد، اگر نخست به آنچه خود آنها قبول دارند توجه کنیم، یعنی که فقط به قضا و قدر[۱۸۶] و ارادهٔ خدا وابسته است، که هر چیزی باید همان باشد که هست[۱۸۷]، زیرا در غیر این صورت او علت جمیع اشیاء نمی‌بود. همچنین قبول دارند که جمیع مقدّرات الهی[۱۸۸] به‌وسیلهٔ خود او از ازل آزال مقدّر شده است، زیرا، در غیر این صورت، تغیّرپذیری و نقص[۱۸۹] خدا ثابت می‌شد.[۱۹۰] اما از آنجا که، در ازل، نه حالی بوده، نه قبلی و نه بعدی، لذا از صرف کمال خدا برمی‌آید که او نمی‌تواند و به هرگز می‌توانست شیئی را، جز آنچه مقدّر داشته است، مقدّر بدارد، یعنی که خدا پیش از مقدّراتش وجود نداشته و هرگز هم نمی‌تواند بدون آنها وجود داشته باشد.[۱۹۱] ولی خواهند گفت که اگر هم فرض شود که خدا جهانی غیر از این جهان پدید می‌آورد، یا اینکه از ازل، طبیعت و نظام آن را به‌گونه‌ای دیگر مقدّر می‌داشت، از این برنمی‌آمد که او ناقص است. من در پاسخ می‌گویم که آنها با این سخن می‌پذیرند که خدا می‌تواند مقدّراتش را تغییر دهد. زیرا اگر او قضا و قدر دیگری را در خصوص طبیعت و نظام آن مقرّر می‌داشت، یعنی که دربارهٔ طبیعت چیز دیگری را اراده و تصور می‌کرد، ضرورةً می‌بایست عقل و ارادهٔ دیگری داشته باشد، غیر از آنچه اکنون دارد. و اگر روا باشد که به خدا عقل و ارادهٔ دیگری، غیر از آنچه اکنون دارد، نسبت داده شود، بدون اینکه در ذات و کمال او هیچ‌گونه تغیّری پیدا شود، چرا او اکنون نمی‌تواند احکامش را دربارهٔ خلقت تغییر دهد و با وجود این همچنان کامل بماند؟ زیرا عقل و ارادهٔ او در خصوص مخلوقات و نظام آنها، به هر صورتی که تصور شود، نسبت به ذات و کمال

۱۸۶. decree به پیروی از ولفسن به قضا و قدر ترجمه شد. مراجعه شود به:
The Philosophy of Spinoza, vol. 1, p. 113
به‌جای آن حکم هم مناسب است.

۱۸۷. یعنی طور ذات و هستی اشیاء به قضا و قدر و حکم و ارادهٔ خداوند وابسته است. و این همان است که قبلاً گفت که خدا هم علت ذوات اشیاء است و هم معطی وجود آنها.

۱۸۸. (God's decrees) احکام الهی هم مناسب است.

۱۸۹. A: نقص و تغیّرپذیری

۱۹۰. A: عیبه او ثابت می‌شد

۱۹۱. مقصود این است که علم و قضا و قدر الهی از ازل آزال با او بوده و تا ابد آباد هم همچنان خواهد بود. پس معلومات و مقتضیات و مقدرات و هم ازلی و ابدی و لایتغیرند. نتیجه اینکه نه ممکن بوده است عالمی جز این عالم با نظام مخصوصش به‌وجود آید و نه ممکن است این عالم تغیّر یابد

او یکسان است. به‌علاوه همهٔ فیلسوفانی که من آثارشان را خوانده‌ام قبول دارند که در خدا چیزی به‌عنوان عقل بالقوه وجود ندارد، و بلکه عقل او فقط بالفعل است. و از آنجا که همهٔ آنها بالاتفاق عقل و اراده و ذات او را متمایز از هم نمی‌دانند، بنا بر نتیجه می‌شود که اگر خدا عقل بالفعل و ارادهٔ دیگری می‌داشت، بالضروره می‌بایست ذات دیگری هم داشته باشد و بنابراین، همان‌طور که در آغاز نشان دادم، اگر اشیاء به‌گونه‌ای غیر از آنچه فعلاً هستند پدیدار می‌گشتند، لازم می‌آمد که عقل و ارادهٔ خدا، یعنی (همان‌طور که پذیرفته شده است) ذات او غیر از آن باشد که اکنون هست، که نامعقول است.[192] بنابراین، از آنجا که ممکن نیست اشیاء به‌گونه‌ای یا نظامی دیگر، غیر از آنچه فعلاً بر آن هستند، پدیدار شوند و درستی این مطلب از کمال مطلق خدا برمی‌آید، لذا دلیل معتبری در دست نیست تا ما را متقاعد و

۱۹۲. کمی پیش گفته شد که این تبصره شامل سه قسمت است. در اینجا راجع به قسمت اول بحث شد، اما قسمت دوم از عبارت «به‌خاطر آنها...» تا انتهاست. و در این قسمت می‌کوشد تا از همین عقیدهٔ مخالفانش، که اراده را به ذات خدا متعلق می‌دانند، یعنی که از صفات ذاتی او به‌شمار می‌آورند، دلیلی علیه آنان اقامه کند، زیرا آنها که اراده را به ذات خدا متعلق می‌دانند تأکید می‌کنند که او نمی‌تواند به‌موجب اراده‌اش در ذاتش تغییری به‌وجود آورد، لذا از آنان می‌پرسد: قضای الهی چه وقت تعین گرفته است که اشیاء را به همین صورتی که هستند پدیدار سازد؟ ممکن است سه فرض یا سه جواب موجود باشد: ۱) پیش از خلقت تعین گرفته؛ ۲) از ازل آزل با خدا بوده، بدون امکان تغییر آن، حتی با ارادهٔ خدا؛ ۳) از ازل آزل با خدا بوده، با امکان تغییر آن با ارادهٔ خدا، پیش از خلقت. فرض اول نادرست و نامعقول است، حتی برابر عقیدهٔ خود آنان، زیرا آنها هم معتقدند که پیش از خلقت زمانی وجود نداشته، یعنی که در سرمدیت خالی، قبلی و بعدی نبوده است و خدا نه پیش از قضا و قدرش ـ در نتیجه پیش از مقتضیات و مقدوراتش ـ موجود بوده و نه هرگز بدون آنها وجود خواهد داشت. اما فرض دوم مؤید عقیدهٔ خود ماست، پس فرض و جواب سوم باقی می‌ماند، یعنی اینکه بگوییم که خدا پیش از خلقت با ارادهٔ خود می‌توانست قضا و قدر خود را در خصوص اشیاء تغییر دهد و آنها را با صورتی و نظامی، غیر از صورت و نظام معینی، که قبلاً از ازل مقدر شده است، بیافریند. اسپینوزا این فرض را هم نمی‌پذیرد و به این جواب هم اعتراض می‌کند که اولاً لازم می‌آید که قبل از خلقت در ارادهٔ خدا و در نتیجه در عقل او (زیرا اراده و عقل او عین هم است) تغییری پیدا شود. ثانیاً اگر این‌گونه تغییر در ارادهٔ او پیش از خلقت جایز باشد، چرا بعد از خلقت جایز نباشد؟ ثالثاً اغلب مخالفان موافقند که عقل خدا همیشه در کار است، یعنی که بالفعل است و در او عقل بالقوه‌ای موجود نیست و گفتن اینکه خدا می‌تواند عقل یا اراده‌اش را تغییر دهد مستلزم آن است که او از قوه به فعل تغییر یابد، که مخالف عقیدهٔ مخالفان است. رابعاً آنها پذیرفته‌اند که اراده و عقل خدا عین ذات اوست و قول به اینکه ارادهٔ او متغیر می‌شود مستلزم این است که بگوییم ذات او متغیر می‌شود، که مخالفان هم موافق این قول نیستند. در قسمت سوم، که تا پایان تبصره ادامه می‌یابد، اصول زیر را اظهار و بر آنها تأکید می‌کند:

۱) ممکن نبود خدا اشیاء را به طریقی یا به نظامی دیگر، غیر از طریق و نظام موجود به‌وجود آورد.

۲) خدا تمام اشیائی را که در عقل او هستند آفریده است.

۳) اشیاء به همان کمالی آفریده شده‌اند که در عقل خدا بوده‌اند. اصول مذکور لازمهٔ ضرورتی است که اسپینوزا بدان قایل است، که به اقتضای آن ممکن نیست اشیاء غیر از آن، بیش از آن و برکمتر از آن باشند که اکنون هستند.

معتقد سازد که خدا اراده نمی‌کند همهٔ اشیایی را که در عقل بالفعل او هستند، با همان کمالی که در آن موجودند، بیافریند. اما ایراد خواهند کرد که در اشیاء چیزی به‌عنوان کمال و نقص موجود نیست. بلکه آنچه باعث می‌شود که ما آنها را کامل یا ناقص و یا خوب و بد بنامیم منحصراً به ارادهٔ خدا وابسته است و بنابراین اگر او اراده می‌کرد، می‌توانست آنچه را اکنون کامل است به‌صورت منتها درجهٔ نقص درآورد و بالعکس. اما این سخن چه چیزی جز این است که علناً بگوییم خدا، که بالضروره آنچه را اراده می‌کند ادراک می‌کند، قادر است اراده کند اشیاء را به‌صورتی دیگر ادراک کند؟ این (به‌طوری که من هم‌اکنون نشان دادم) بسیار نامعقول است. بنابراین می‌توانم دلیل مخالفانم را به این صورت علیه خودشان برگردانم: همهٔ اشیاء به قدرت خدا وابسته‌اند. برای آنکه اشیاء سوای آنچه هستند باشند ضرورةً لازم است که ارادهٔ خدا غیر از آنچه هست باشد[193] (همان‌طور که اخیراً هرچه واضح‌تر از کمال خدا استنتاج کردم). بنابراین ممکن نیست اشیاء نیز جز از این باشند که اکنون هستند. من اعتراف می‌کنم که این عقیده که همهٔ اشیاء را تابع ارادهٔ لااقتضای الوهیت[194] قرار می‌دهد و به ارادهٔ تحکّمیش متوقف می‌سازد، از حقیقت کمتر دور است تا عقیدهٔ کسانی که می‌گویند خدا هر چیزی را به‌خاطر گسترش خیر انجام می‌دهد[195] زیرا به نظر می‌آید که صاحبان این عقیده در ماورای خدا چیزی را قرار می‌دهند مستقل از او، که خداوند در اعمال خود به آن به‌عنوان «نمونه» می‌نگرد و یا به‌عنوان یک غایت نهایی در تکاپوی رسیدن به آن است و این در واقع چیزی جز این نیست که خدا را تابع سرنوشت بسازیم و نامعقول‌ترین چیزی است که می‌توان به خدا نسبت داد، خدایی که نشان دادیم علت نخستین و یگانه علت مختار ذات همهٔ اشیاء و وجود آنهاست[196] بنابراین دیگر

۱۹۳. یعنی تغییر ناخشنودن قطعی اشیاء مستلزم تغییر ارادهٔ خداست.

۱۹۴. با جدی لااقتضا، لااقتضاء به‌جای (indifferent) indifferent) به‌کار رفته است. مقصود اسپینوزا از آن مختار است، اما نه به معنایی که خود اختراع و اصطلاح کرده است، بلکه مقصود از آن همان معنی متداول است، یعنی کسی که اراده‌اش به فعل و ترک امور مساوی است و به‌عبارت دیگر لااقتضاست. زیرا که صاحبان این عقیده امری را ذاتاً خیر و شر نمی‌دانند، بلکه خیر و شر و حسن و قبح همهٔ امور را تابع ارادهٔ خدا می‌دانند و در نتیجه ارادهٔ او را نسبت به همهٔ امور مساوی می‌انگارند و چنین می‌نگرند هرچه پروردگار بخواهد انجام می‌دهد، با آنچه او خود دوست می‌دارد می‌کند، یا چه کسی به او می‌گوید چه کردی. رک به دلالة الحائرین، جزء سوم، فصل (۲۵)، ص ۵۶۸ این قول شاعر است.

۱۹۵. یعنی فعل خدا را معلل به غرض و غرض را عبارت از گسترش خیر می‌دانند.

۱۹۶. به‌طوری که مشاهده می‌شود، او عقیدهٔ مخالفانش را به دو صورت گزارش می‌دهد.

سزاوار نیست که در ردّ این استدلالهای بی‌اساس اتلاف وقت کنیم.

قضیهٔ ۳۴. قدرت خدا عین ذات اوست.

برهان: فقط از ضرورت ذات خدا برمی‌آید که او علت خود (قضیهٔ ۱۱) و علت همهٔ اشیاء است (قضیهٔ ۱۶ و نتیجهٔ آن). بنابراین قدرت خدا، که به‌وسیلهٔ آن او خود و همهٔ اشیاء موجود و درکارند، همان ذات اوست. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۵. هرچه تصور می‌کنیم که در قدرت خداوند است، آن بالضروره موجود است.

برهان: زیرا هرچه در قدرت خداوند است باید طوری در ذاتش مندرج[197] شده باشد (قضیهٔ ۳۴) که بالضروره از آن بیرون آید و در نتیجه بالضروره موجود است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۶. شیئی وجود ندارد که از طبیعت آن اثری[198] ناشی نشود.

برهان: هرچه موجود است، به وجه معیّن و محدودی، مبیّن طبیعت یا ذات خداست (نتیجهٔ قضیه ۲۵)، یعنی (قضیهٔ ۳۴) هرچه وجود دارد به وجه معین و محدودی نمایانگر قدرت خداست که علت جمیع اشیاء است و بنابراین (قضیهٔ ۱۶) باید از آن اثری ناشی شود. مطلوب ثابت شد.

اول. وجود هر چیزی تابع ارادهٔ تحکمی و مشیّت او وابسته است، بنابراین اشیاء ذاتاً نه مقصد و نه کمال نه خیرند و نه شر بلکه کمال و نقص خیر و شر و حسن و قبح وابسته به ارادهٔ خداست و اگر خدا می‌خواست، آنها را طور دیگری خلق می‌کرد.

دوم. خدا هر چیزی را برای غرضی و مطابق مصلحتی و حکمتی انجام می‌دهد. عقیدهٔ اول، چنانکه اشاره شد، با قول اشاعره موافق می‌نماید و عقیدهٔ دوم با قول معتزله و ابن‌میمون، که به احتمال قوی او آنها را از دلالة‌الحائرین ابن‌میمون آموخته است. با این که عقیدهٔ اول را هم نادرست و غیرقابل تصور می‌داند که مستلزم تغیر اراده خداست، ولی چنانکه ملاحظه می‌شود، آن را بر عقیدهٔ دوم ترجیح می‌دهد، اگرچه هیچ‌کدام را درست نمی‌داند و نمی‌پذیرد که وجودش به ضرورت است، به تفصیلی که در متن مشاهده شد. شایستهٔ توجه است که در این قسمت، عبارات لاتین و ترجمه‌های فرانسه و انگلیسی مختلف‌اند. من با استفاده از تفسیر ولفسن، به‌صورت فوق ترجمه و شرح کردم. رک به
The Philosophy of Spinoza, vol. 1, p. 416-417

۱۹۷ comprehended می‌توان به‌جای آن «مستقر» هم به‌کار برد

198. effect

ذیل

تاکنون به بیان طبیعت خدا و خواص[199] آن پرداخته‌ام، یعنی نشان داده‌ام که او بالضروره موجود است، واحد است، وجودش و نیز فعلش از صرف ضرورت طبیعت اوست و اینکه او علت مختار همهٔ اشیاء است و اینکه چگونه همهٔ اشیاء در خدا هستند و طوری به او وابسته‌اند که ممکن نیست بدون او وجود یابند، یا به تصور آیند، بالاخره جمیع اشیاء به سبب او از پیش مقدر شده‌اند،[200] نه به‌وسیلهٔ ارادهٔ آزاد و مشیت مطلق او[201]، بلکه به‌وسیلهٔ طبیعت مطلق یا قدرت نامتناهی او[202]. به‌علاوه، هر وقت که فرصتی پیش آمد، کوشیدم تا خطاهایی را که ممکن است مانع از فهم حقیقتی شود که مبرهن ساخته‌ام[203]، ازمیان بردارم. اما، با وجود این، از آنجا که هنوز خطاهای بسیاری باقی هستند که ممکن بود و باز هم ممکن است که در سطح گسترده‌ای، از فهم به‌هم پیوستگی امور، به‌گونه‌ای که شرح داده‌ام، جلوگیری کنند لذا سزاوار دانستم که دربارهٔ آنها به امعان‌نظر بپردازم. اما همهٔ خطاهایی که اکنون متعهّد خاطرنشان ساختن آنها هستم منحصراً مبتنی بر این است که معمولاً فرض می‌شود که همهٔ اشیاء طبیعی، مانند انسانها، برای رسیدن به غایتی کار می‌کنند و به‌طور مسلّم پذیرفته می‌شود که خداوند نیز همهٔ اشیاء را به‌سوی غایتی معین

۱۹۹ به عقیدهٔ اکثر متألهان صفات خدا نامتناهی‌اند و اغلب آنها دربارهٔ ذات راستین خدا به ما چیزی نمی‌آموزند، بلکه الفاظ و اسماء و عنوانی‌اند که به ظهور و فعل خدا دلالت دارند. اسپینوزا هم که صفات خدا را نامتناهی می‌داند بعضی از آنها را از قبیل «فکر» و «بعد» صفات ذاتی می‌شناساند، به این معنی که آنها را مقوّم و مبیّن ذات او می‌داند و چنانکه به‌کرات مشاهده شد، از آنها به زبان لاتین با واژهٔ attributa تعبیر می‌کند، که ما آن را به «صفات» برگردانده‌ایم. اما بعضی دیگر را مقوّم و مبیّن ذات نمی‌داند و آنها را proprietates می‌نامد که ما به‌جای آن با توجه به اصطلاحات هندسی، خواص به‌کار برده‌ایم. ولی در برخی از آثارش (*Cogitata Metaphysica*) مسامحة به آنها نیز صفت اطلاق کرده و به دو قسم تقسیم کرده است. قسمی را مانند وحدت، سرمدیت، بساطت، وجوب، عینیت وجود با ماهیت و امثال آن، مبین طور هستی او دانسته و قسم دیگر را، مانند علم (فهم)، اراده، حیات، قدرت و نظیر آن، مبیّن فعل او. برای مزید اطلاع مراجعه شود به:
Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 1, p. 228

200. predetermined

۲۰۱ B ارادهٔ آزاد، یا خیر او C ارادهٔ آزاد یا مشیت مطلق او

۲۰۲ به‌طوری که ملاحظه می‌شود او در اینجا از «که او بالضروره موجود است» تا «به‌وسیلهٔ طبیعت مطلق یا قدرت نامتناهی او» به بعضی از خواص طبیعت خدا، یعنی ضرورت و وجوب وجود، وحدانیت انتشای وجود و فعل از صرف ضرورت طبیعت، عینیت آزاد، وجود اشیاء در او و تقدیر آنها به‌وسیلهٔ او، اشاره می‌کند.

۲۰۳ B که مانع از فهم درست قضایای من می‌شود C برهانهای من

سوق می‌دهد. زیرا گفته می‌شود که خدا همهٔ اشیاء را برای انسان آفریده و انسان را هم آفریده است تا او را عبادت کند. بنابراین، در مرحلهٔ اول[۲۰۴] به بررسی این عقیده می‌پردازم. اولاً با جویا شدن اینکه چرا این همه انسانها مرتکب این خطا شده‌اند و چرا طبعاً مستعد پذیرش آن هستند؟ ثانیاً نادرستی آن را نمایان خواهم ساخت و بالاخره نشان خواهم داد که چگونه این خطاها در خصوص خیر و شر، ثواب و گناه، ستایش و سرزنش، نظم و بی‌نظمی، زیبایی و زشتی و امثال اینها پیدا شده‌اند. به هر حال، اینجا جای این نیست که این امور از طبیعت نفس انسانی استخراج شود، بلکه بسنده خواهد بود که آنچه را همه پذیرفته‌اند اصل متعارف قرار دهم و آن این است که همه قبول دارند که انسان غافل از علل اشیاء زاده شده است و می‌خواهد چیزی را طلب کند که برایش سودمند است و او از این خواهش آگاه است. از اینجا اولاً نتیجه می‌شود که چون انسان، از خواهشها و میلهای خود آگاه و اما از علل و موجبات آن غفلت دارد و حتی به وهمش نیز نمی‌رسد که آنها چیستند، لذا خود را آزاد می‌پندارد. ثانیاً نتیجه می‌شود که انسان هر کاری را برای رسیدن به غایتی انجام می‌دهد، یعنی چیزی را طلب می‌کند که برایش سودمند است و لذا به جستجوی علل غایی وقایع می‌پردازد و هنگامی که از آنها آگاه شد آرام می‌گیرد، که دیگر دلیلی برای ناآرامی وجود ندارد. اما اگر نتواند از طریق منابع خارجی بدانها آگاهی یابد، به‌ناچار به خود برمی‌گردد و دربارهٔ غایاتی می‌اندیشد که معمولاً وی را به چنین اعمالی وامی‌دارند و به این ترتیب طبایع دیگر را به طبیعت خود قیاس می‌کند.[۲۰۵] به‌علاوه چون در خود، و نیز در خارج از خود، وسایل کثیری را می‌یابد که وی را تا حد زیادی یاری می‌کنند تا به آنچه برایش مفید است نائل آید ـ مثلاً چشمها که برای دیدن مفید است، دندانها برای

۲۰۴. اسپینوزا در این «ذیل» مطالب خود را در سه مرحله یا وهله و یا بخش بیان داشته است. در مرحلهٔ اول که از عبارت «بنابراین در مرحلهٔ اول» آغاز و به عبارت «و به شناخت رستنی امور هدایت می‌کند» پایان می‌دهد، بیان می‌کند که انسان چگونه به عقیدهٔ علل غایی رسیده است و گویی می‌خواهد به مخالفش بگوید که ادله‌ای که برای اثبات وجود علل غایی اقامه می‌کنید چیزی نیست جز ظهور تمایلات شما، که آنها را به‌صورت دلیلهای منطقی ارائه کرده‌اید و به‌عبارت دیگر، تفسیر عقلی تمایلات شماست. در مرحلهٔ دوم، که از نقطهٔ پایان مرحلهٔ اول شروع می‌شود و به‌عبارت «و به بیان مطلبی می‌پردازم که تصمیم گرفته‌ام در مرحلهٔ سوم دربارهٔ آن سخن بگویم» منتهی می‌شود، در مقابل ادله وجود علل غایی چهار دلیل اقامه می‌کند و بالاخره در مرحلهٔ سوم که تا پایان «ذیل» است، به تصورات غلطی اشاره می‌کند که عقیده به وجود علل غایی موجب پیدایش آنها شده است.

۲۰۵. یعنی برای آنها نیز غایاتی قائل می‌شود.

خوردن، سبزیها و حیوانات برای خوردن، خورشید برای روشن کردن و دریا برای پروراندن ماهی ـ لذا معتقد می‌شود که همهٔ اشیاء طبیعی برای این به‌وجود آمده‌اند که به وی فایده برسانند. و از آنجا که می‌داند که انسان این اشیاء را نساخته، بلکه شناخته است، لذا باور می‌کند که موجود دیگری آنها را به‌عنوان وسائلی برای استفادهٔ او پدید آورده است. و از آنجا که این اشیاء را به‌عنوان وسیله اعتبار می‌کند، بنابراین، به نظرش ناممکن می‌آید که آنها خودشان را خلق کرده باشند، لذا ناگزیر از مقایسهٔ اسبابها و وسایلی که معمولاً برای خود فراهم می‌آورد، نتیجه می‌گیرد که جهان را فرمانروا یا فرمانروایانی است، با همان اختیار انسانی که همهٔ اشیاء را برای انسانها و فایده رساندن به آنها فراهم می‌آورند و از آنجا که از طبیعت[۲۰۶] این فرمانروایان اطلاعی ندارد، لذا به‌ناچار آن را با طبیعت خود قیاس می‌کند و چنین نظر می‌دهد که خدایان همه اشیاء را برای استفادهٔ انسان فراهم می‌آورند تا انسان در برابرشان سر تعظیم فرود آورد و به‌ادای احترامات فائقه بپردازد. به این دلیل است که هر کسی از پیش خود روش خاصی برای عبادت خدا اختراع کرده است تا خدا او را بیشتر از دیگران دوست بدارد و کل طبیعت را در جهت ارضای حرص کور و طمع سیری‌ناپذیر او هدایت کند. به این ترتیب، این تصور غلط به‌صورت یک عقیدهٔ خرافی درآمد و ریشه‌های عمیقی در اذهان دوانید، و سبب شد که هر کسی با شوق فراوان بکوشد تا علل غایی امور را کشف و بیان کند. اما به نظر می‌آید که کوشش برای نشان دادن اینکه طبیعت کار عبث نمی‌کند (یعنی کاری نمی‌کند که برای انسان فایده نداشته باشد) جز به این نمی‌انجامد که طبیعت، خدایان و انسانها همه مانند هم دیوانه باشند. من از شما می‌خواهم ملاحظه کنید که این همه کوشش به کجا انجامیده است. در میان این همه ملایمات طبیعت ناملایماتی هم دیده می‌شود، ازقبیل: طوفانها، زلزله‌ها، بیماریها و امثال آنها که گفته شده است که پیدایش این امور اثر خشم خدایان است به مردم، به‌علت معصیت یا عدم اطاعت آنان، بلکه تجربه همیشه خلاف این را به ثبوت رسانیده و با نمونه‌های بی‌پایان[۲۰۷] نشان داده است که حوادث خوب و بد نسبت به پارسایان و گناهکاران یکسان اتفاق می‌افتد، با وجود این، این خطای دیرینه در این خصوص از میان نرفته است. زیرا برای انسان اینکه امور مذکور

۲۰۶. A ـ دربارهٔ ذهن این فرمانروایان.

۲۰۷. به‌کار بردن «بی‌پایان» در اینجا از اسپینوزا، به‌ویژه در این کتاب که به روشی هندسی نگارش یافته مستبعد است.

را در میان امور دیگری که از فواید آنها ناآگاه است قرار دهد و بدین‌سان حالت فعلی و فطری غفلت خود را حفظ کند، آسانتر از این بود که کل نظام فلسفی خود را درهم ریزد و از نو نظام دیگری بسازد. از اینجاست که بدون چون و چرا پذیرفته شد که احکام خدا بالاتر از آن است که فهم ما آن را دریابد و اگر ریاضیات، که نه به غایات، بلکه به بررسی ذوات و خواص اشکال می‌پردازد، برای حقیقت معیار دیگری ارائه نمی‌داد، این عقیده[۲۰۸] حقیقت را، برای همیشه، از تبار انسان پنهان می‌ساخت. گذشته از ریاضیات، علل[۲۰۹] دیگری موجود است (برشمردن آنها در اینجا زاید می‌نماید)، که انسان را متوجه این اشتباهات کلی می‌سازد و به شناخت راستین امور هدایت می‌کند.

من آنچه را وعده کرده بودم که در مرحلهٔ اول شرح دهم، به این صورت شرح دادم. اکنون دیگر نیازی نیست که به تفصیل نشان داده شود که طبیعت در کار خود هیچ غایتی در نظر ندارد و همهٔ علتهای غایی ساختهٔ ذهن بشر است. زیرا فکر می‌کنم که این مطلب را با نشان دادن مبدی و علل این خطا و نیز از طریق قضیهٔ ۱۶ و نتایج قضیهٔ ۳۲ و همچنین از طریق[۲۱۰] جمیع قضایایی که در آنها نشان داده‌ام که همه اشیاء در طبیعت از یک ضرورت سرمدی و با برترین کمال[۲۱۱] مخصوصی به‌وجود آمده‌اند به اندازهٔ کافی واضح کرده باشم. با وجود این، این مطلب را نیز اضافه می‌کنم که نظریهٔ علل غایی کاملاً طبیعت را وارونه می‌کند، زیرا به آنچه در حقیقت علت است به‌عنوان معلول می‌نگرد و به آنچه معلول است به‌عنوان علت. و به‌علاوه آنچه را بالطبع اول است، آخر و بالاخره آنچه را عالیترین و کاملترین است، ناقصترین می‌نمید. از آنجا که این دو مطلب خود واضح است، بگذارید از آنها بگذریم. از قضایای ۲۱، ۲۲ و ۲۳ برمی‌اید که آن معلولی کاملترین است که بلاواسطه از خدا به‌وجود آمده باشد و هر اندازه که شیئی برای موجودیتش به‌واسطه نیازمند باشد، به‌همان اندازه ناقصتر خواهد بود. اما اگر خدا اشیاء بلاواسطه را برای رسیدن به غایتی که در نظر دارد به‌وجود آورده باشد، لازم می‌آید که اشیاء پسین، که این اشیاء نخستین به‌خاطر آنها به‌وجود آمده‌اند، برتر از همه باشند. به‌علاوه، این نظریه کمال خدا را

۲۰۸. یعنی عقیده به علل غایی
۲۰۹. یا «ادله».
۲۱۰. B: و بالاتر از همه از طریق
۲۱۱. A: کمال مطلق.

از بین می‌برد، زیرا اگر خدا برای رسیدن به غایتی کاری انجام دهد، لازم می‌آید که چیزی را طلب کند که فاقد آن است. و با اینکه متکلمان و فیلسوفان میان غایتی که حاجت[۲۱۲] است و غایتی که جذب[۲۱۳] است فرق می‌گذارند، با وجود این اعتراف می‌کنند که خدا همه چیز را برای خودش انجام می‌دهد، نه برای مخلوقاتش. زیرا نمی‌توانند پیش از خلقت جز خدا به چیزی اشاره کنند تا بگویند که خدا به‌خاطر آن عمل کرده است. بنابراین به‌ناچار باید به این نیز اعتراف کنند که خدا فاقد و در عین حال طالب اشیائی است که برای رسیدن به آنها وسائلی فراهم ساخته است و این خود واضح است. نباید از این نکته صرف‌نظر کرد که برخی از طرفداران این نظریه، آنها که خواسته‌اند در إسناد علل غایی به اشیاء هوشمندی و مهارت خود را نشان دهند، برای اثبات آن به نوع جدیدی از استدلال پرداخته‌اند، یعنی نه احاله به محال، بلکه احاله به جهل کرده‌اند، این نشانگر این است که برای دفاع از آن دیگر راهی نمانده است. مثلاً اگر سنگی از بامی بر سر عابری افتاد و او را کشت، به این صورت استدلال می‌کنند که سنگ برای کشتن آن کس افتاده است. زیرا اگر به ارادهٔ خدا برای کشتن او نیفتاده بود، چگونه ممکن می‌شد که این همه حوادث متقارن اتفاقاً[۲۱۴] پدیدار شده باشند (و غالباً تعدادی از حوادث در یک زمان حادث می‌شوند[۲۱۵])؟ شاید شما پاسخ دهید که آن واقعه بدین جهت رخ داده است که باد در آن وقت می‌وزیده و آن کس هم از آن راه می‌گذشته است. اما آنها خواهند پرسید چرا باد در آن لحظه می‌وزیده؟ و چرا آن‌کس در همان لحظه از آن راه می‌گذشته است؟ اگر شما دوباره پاسخ دهید که

212 the end of want

۲۱۳ the end of assimilation ولفسن، در تفسیر این عبارت می‌نویسد که به عقیدهٔ قرون وسطاییان، خدا هر فعلی را برای غایتی انجام می‌دهد اما نه برای حاجت، بلکه برای جذب، یعنی تا به اشیاء دیگری که در خارج از او هستند نفعی برساند، به‌واسطهٔ جذب آنها به خودش یعنی با شبیه ساختن آنها به خودش، اما اسپینوزا در اینجا هر نوع غایتی را در فعل خدا نفی می‌کند

The Philosophy of Spinoza, vol I, p 432

از متکلمین مسلمین امامیه و معتزله گفته‌اند «خدا هرکاری را برای نفعی و غرضی انجام می‌دهد و در صورتی نقص لازم آید، که نفع و غرض عاید خود او بشود، نه غیر او» کشف‌المراد، ص ۲۳۸

۲۱۴ A و B through chance، C: by chance اسپینوزا تمام عقایدی را که منکر علیت طبیعی‌اند مثلاً عقیدهٔ اشاعره را با واژهٔ بخت و اتفاق معرفی می‌کند و برای مزید اطلاع مراجعه شود به

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol II, p 13

۲۱۵ B زیرا غالبا حوادث کثیری در یک زمان حادث می‌شوند

باد به این جهت در آن وقت وزیده است که دریا روز قبل طوفانی شده و هوا نیز تا آن وقت آرام بوده و آن کس هم در خانهٔ دوستش دعوت داشته و لذا از آنجا می‌گذشته است، آنها باز خواهند پرسید ـ چرا که سؤالاتشان را پایانی نیست ـ که چرا دریا منقلب شده است؟ و چرا آن کس در آن وقت به خانهٔ دوستش دعوت شده است؟ و به این صورت آنها از سؤال از عللِ علل درنگ نمی‌کنند، تا بالاخره شما به ارادهٔ خدا پناه برید، یعنی به پناهگاه جهل[۲۱۶]. همین‌طور، وقتی که ساختمان بدن انسان را می‌بینند، مبهوت می‌شوند و از آنجا که از علل این صُنع ناآگاهند، به این نتیجه می‌رسند که ساختمان بدن انسان صنعت مکانیکی نیست، بلکه صُنع مافوق طبیعی یا الهی است و به‌گونه‌ای ساخته شده است که عضوی به عضو دیگر آسیب نمی‌رساند. از این‌رو، کسی که می‌کوشد تا علل راستین معجزات را کشف کند و می‌خواهد مانند انسان دانشمندی طبیعت را بشناسد، نه اینکه مانند سفیهان با حیرت به آن خیره شود، معمولاً در شمار بدعت‌گذاران و بی‌دینان به‌شمار می‌آید و به‌وسیلهٔ کسانی که تودهٔ مردم آنها را به‌عنوان عالمان طبیعت و عارفان به خدا می‌ستایند مورد حمله قرار می‌گیرد. زیرا اینها می‌دانند که اگر جهل از بین برود، حیرت هم، که یگانه زمینهٔ استدلال و وسیلهٔ حفظ قدرتشان است، از بین خواهد رفت. اما من از این مطلب می‌گذرم و به بیان مطلبی می‌پردازم که تصمیم گرفته‌ام در مرحلهٔ سوم دربارهٔ آن سخن بگویم.

پس از اینکه انسان خود را قانع ساخت که همهٔ اشیاء به‌خاطر او به‌وجود آمده‌اند، به‌ناچار در میان اشیاء باید شیئی را مهمترین بداند که برای او سودمندترین است و نیز آنچه را برایش مطبوع‌ترین است باید مافوق همه قرار دهد. به این ترتیب، ناگزیر شد مفاهیمی بسازد که به‌وسیلهٔ آنها به تبیین عالم بپردازد. مثلاً مفاهیم خیر و شر، نظم و بی‌نظمی، گرمی و سردی، زیبایی و زشتی و غیر آن. و از آنجا که خود را آزاد می‌انگارد، مفاهیمی مانند ستایش و سرزنش، و گناه و ثواب پیدا می‌شود. مفاهیم اخیر را بعداً وقتی‌که در خصوص طبیعت انسان سخن می‌گویم، بیان خواهم کرد. اما مفاهیم نخستین را در اینجا به‌اختصار

۲۱۶ چرا جهل؟ این سخن با روش استدلالی اسپینوزا سازگار نیست. زیرا مگر نه این است که به عقیدهٔ خود او هم بالاخره سلسلهٔ علل باید به علةالعلل منتهی شود که آن ذات خداست. الهی برای ذات صفت اراده هم قائلند که عین ذات و در عین حال منشأ آثار و افعال ذات است. پس درست است که همهٔ اشیاء در نهایت به اراده و مشیت الهی راجع است.

مورد بحث قرار می‌دهم.[۲۱۷] انسانها هر چیزی را که منتهی به سلامت خود و عبادت خدا می‌شود «خیر» و برعکس، هر چیزی را که بدانها منتهی نمی‌شود «شر» می‌نامند. کسانی که طبیعت را نمی‌شناسند دربارهٔ اشیاء آن به‌درستی حکم نمی‌کنند، بلکه فقط به تخیل آنها می‌پردازند و آن را با فهم[۲۱۸] اشتباه می‌کنند و لذا به اشیاء و نیز به طبیعت خود جاهل می‌باشند و عقیده‌ای استوار دارند که در طبیعت نظمی برقرار است. زیرا وقتی که اشیاء طوری مرتب شده باشند که اگر به‌وسیلهٔ حواس به ما ارائه شوند، به‌آسانی می‌توانیم آنها را تخیل کنیم و در نتیجه به‌آسانی به‌خاطر بیاوریم، آنها را منظم می‌نامیم. اما اگر طوری مرتب نشده باشند که ما بتوانیم به‌صورت فوق تخیل کنیم و به‌خاطر بیاوریم، آنها را نامنظم یا «درهم» می‌نامیم. گذشته از این، چون اشیائی بیشتر خوش‌آیند ما هستند که تخیل آنها آسان باشد، لذا انسانها نظم را بر بی‌نظمی ترجیح می‌دهند، چنانکه گویی نظم در طبیعت چیزی است جدا از تخیل ما و نیز آنها می‌گویند که خدا همهٔ اشیاء را با نظم و ترتیب آفریده است و به این صورت ناآگاهانه به خدا تخیل نسبت می‌دهند، مگر اینکه در واقع قصدشان از آن این باشد که خدا با علم قبلی که از تخیل انسان دارد، اشیاء را طوری قرار داده است که تخیل آنها برای انسان آسان باشد. به‌نظر می‌آید که آنها به‌واسطهٔ این واقعیت، که اشیاء بی‌نهایتی[۲۱۹] کشف شده، که فوق تخیل ما هستند و نیز اشیاء کثیری که تخیل ما را به‌علت ضعفش، پریشان می‌سازند تردیدی به خود راه نمی‌دهند. در این‌باره به‌حد کافی سخن گفته‌ام. مفاهیم دیگری هم که ذکر کردم چیزی نیستند جز حالاتی که تخیل ما در آن حالات به انحای مختلف تحت تأثیر قرار گرفته است. اما با وجود این، نادانان آنها را صفات اصلی اشیاء تلقی می‌کنند، زیرا چنانکه گفتیم، انسانها چنین می‌اندیشند که همهٔ اشیاء محض خاطر آنها آفریده شده است و طبیعت شیئی را برحسب تأثیری که در آنها دارد، خیر، شر، سالم، فاسد یا معیوب می‌نامند. مثلاً اگر حرکتی که در اعصاب ما از دیدن اشیائی که در برابر دیدگانمان قرار دارند موجب سلامت باشد، آن اشیاء زیبا نامیده می‌شوند و در غیر این صورت زشت. همین‌طور، اشیائی که به‌وسطهٔ بینی اعصاب را

۲۱۷ می‌خواهد نشان دهد که چگونه از تصور علت غایی و از این عقیده که همهٔ اشیاء برای انسان ساخته شده، تصور خیر و شر، نظم و اختلال، گرما و سرما و زیبایی و زشتی پیدا شده است.

۲۱۸ به «تعقل» و نه «شناخت».

۲۱۹ به‌کار بردن «بی‌نهایت» در این مورد و به‌ویژه در این کتاب که به روش ریاضی نگارش یافته، بعید است.

متأثر می‌سازند، خوشبو یا بدبو؛ آنها که به‌واسطهٔ زبان بر ذائقه اثر می‌گذارند، شیرین یا تلخ، خوش‌مزه یا بدمزه؛ آنها که به‌واسطهٔ لامسه عمل می‌کنند سخت یا نرم، سنگین یا سبک و بالاخره می‌گویند آنها که گوشها را متأثر می‌کنند صدا، غریو، یا نغمه ی پدید می‌آورند که نغمه انسانها را، تا آن اندازه از خود بی‌خود می‌کند، که معتقد می‌شوند که خدا هم از نغمات لذت می‌برد. فیلسوفانی هم هستند که می‌گویند حرکت کرات آسمانی نغماتی به‌وجود می‌آورند. تمام این مطالب به‌حد کافی نشان می‌دهند که هر کسی متناسب با ساختمان مغزش دربارهٔ اشیاء داوری می‌کند یا به‌عبارت بهتر، حالات تخیلش را، به اشیاء نسبت می‌دهد. بنابراین شگفت‌آور نیست (به‌طوری که ضمناً ملاحظه می‌کنیم) که این همه مجادلات در میان مردم پیدا شده و در نهایت به شکّاکیت انجامیده باشد. زیرا اگرچه ابدان انسانها از جهاتی با هم اشتراک دارند، ولی، با وجود این، از جهات کثیری با هم مختلفند و لذا، آن چیزی که نسبت به کسی خوب است، نسبت به دیگری بد است، نسبت به یکی نظم است، نسبت به دیگری اختلال است، آنچه نسبت‌به کسی مطبوع است، نسبت به دیگری نامطبوع است و امر از این قرار است در سایر موارد[۲۲۰]، که از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنم، زیرا هم اینجا جای تفصیل آنها نیست و هم اینکه همه‌کس به حد کافی آنها را به تجربه دریافته است که در افواه شایع است که همان‌قدر که سر هست عقیده هم هست و هرکس به عقیدهٔ خود خرسند است و اختلاف مغزها کمتر از اختلاف ذائقه‌ها نیست. این امثال همه نشان می‌دهند که انسانها متناسب با ساختمان مغزهایشان در خصوص اشیاء حکم می‌کنند و به‌جای اینکه بفهمند، بیشتر تخیل می‌کنند، زیرا اگر آنها را به‌روشنی می‌فهمیدند، مانند ریاضیات اثبات‌شان می‌کردند و دست‌کم همه قانع می‌شدند، اگرچه، همه به‌طور یکسان مجذوب آنها نمی‌شدند. بنابراین، می‌بینیم که تمام روشهایی که عامهٔ مردم معمولاً به‌وسیلهٔ آنها به تبیین طبیعت می‌پردازند، جز حالات مختلف تخیل چیزی نیستند و جز ساختمان تخیل، به طبیعت چیزی دلالت نمی‌کنند و چون اسمائی دارند که به نظر می‌آید جدا از خیال موجودند، من آنها را موجود می‌نامم، اما نه موجود واقعی، بلکه موجود

۲۲۰ مقصود این است که خیر و شر، نظم و اختلال، مطبوع و نامطبوع و امثال آنها، در همهٔ انواع و شکلشان اموری هستند نسبی نه واقعی و طبیعت هیچ چیز واقعی را نشان نمی‌سازند که آنها در طبیعت وجود داشته باشند، بلکه فقط ساختمان تخیل را می‌نمایند و ساختهٔ خیال ما هستند

خیالی[۲۲۱]. بنابراین همهٔ ادلّه‌ای که، علیه ما اقامه شده و مبتنی بر این مفاهیم‌اند به‌آسانی رد می‌شوند. مثلاً خیلی از مردم عادت دارند به این صورت استدلال کنند: اگر همهٔ اشیاء از ضرورت طبیعت کاملترین خدا ناشی شده، پس این همه نقص در طبیعت از کجا آمده است؟ مثلاً فساد اشیاء که منتهی به تعفّن می‌شود، زشتی اشیاء که باعث تنفّر می‌شود، اختلال، شر، گناه و غیر آن. اما طبق آنچه من هم‌اکنون اظهار کردم، به همهٔ اینها پاسخ داده می‌شود، زیرا حکم به کمال اشیاء، صرفاً به استناد طبیعت و قدرت آنهاست، بنابراین نمی‌توان گفت چون اشیاء ملائم حواس انسان، یا برای او مفیدند کامل‌اند و چون منافر حواس انسان یا برای او مضرّند ناقص‌اند. اما در جواب کسانی که می‌پرسند، چرا خدا همهٔ انسانها را طوری نیافریده است که تنها به‌وسیلهٔ عقل اداره شوند؟[۲۲۲] پاسخی جز این ندارم، که چون او، برای خلق همهٔ اشیاء، از کاملترین گرفته تا ناقصترین، مادّه‌ای کم و کسر نداشت، یا به‌عبارت صحیحتر، قوانین طبیعت او، آن‌چنان جامع بود که برای خلقت هر چیزی که عقل بی‌نهایت بتواند آن را به تصور درآورد کفایت می‌کرد، به‌طوری که در قضیهٔ ۱۶ مبرهن ساخته‌ام. اینها خطاهایی هستند که تعهد کردم در اینجا خاطرنشان سازم. اگر خطاهای دیگری از این نوع باقی می‌مانند، با اندک تفکر به‌آسانی اصلاح می‌شوند.

۲۲۱ اسپینوزا در رسالهٔ مختصره (*Short Treatise*, part 1, chap. 10) خیرات و شرور را اموری عقلی و مخلوق خود ما، در برابر امور واقعی قلمداد کرده است. اما به‌طوری که ملاحظه می‌شود در اینجا قدم فراتر نهاده و آنها را امور خیالی شناسانده. برای مزید اطلاع مراجعه شود به مأخذ فوق.

۲۲۲ حاصل اینکه چرا خدا همهٔ انسانها را طوری خلق نکرده که تحت تأثیر تخیلات قرار نگیرند و فقط به هدایت عقل رفتار کنند؟ این سؤال را پیش از وی دیگران، ازجمله دکارت، هم پیش کشیده و پاسخ داده بودند، اسپینوزا در رسالهٔ مختصره به‌صورت زیر مطرح کرده است: خدا که گفته شده علت نخستین و علی‌الاطلاق همهٔ اشیاء و سازمان‌دهنده و نگهدارندهٔ آنهاست چرا انسان را طوری نیافریده است که قادر به گناه نباشد؟ در کتاب مذکور چنین پاسخ داده است: اموری که ما شر و گناه می‌نامیم امور نسبی و از حالات فکر نسبت به امور واقعی و اشیاء طبیعی، زیر نظام اشیاء در نظام طبیعت کاملند (*Short Treatise*, part 1, chap. 6)، ولی در اینجا، به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود، به این‌صورت پاسخ داده است از آنجا که قدرت خدا نامتناهی است، باید بتواند، به حسب ضرورت طبیعتش، هر چیز قابل تصوری را، ازجمله شرور و گناهان، بیافریند.

بخش دوم

دربارهٔ طبیعت و منشأ[1] نفس[2]

اکنون به بیان اموری می‌پردازم که باید به ضرورت از ذات خدا یا از موجود سرمدی و نامتناهی ناشی شوند، اما البته نه همهٔ آنها ـ زیرا در قضیهٔ ۱۶، بخش ۱ مبرهن ساخته‌ام که از او در حالات نامتناهی، اشیاء نامتناهی ناشی می‌شوند ـ بلکه اموری که ما را به شناخت نفس انسان[3] و «سعادت برترین» آن هدایت می‌کنند.

تعاریف

۱. مقصود من از جسم حالتی است که ذات خدا را، از این حیث که شیئی دارای بعد اعتبار شده، به وجه معین و محدودی، ظاهر می‌سازد (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۵، بخش ۱ را نگاه کنید)

۱ origin

۲ mind در گذشته، در حاشیهٔ تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۸، بخش ۱ دربارهٔ این کلمه و اینکه اسپینوزا، احیاناً، به‌جای آن کلمات «spiritus» (spirit) و «anima» (soul) را به‌کار برده، سخن گفته شده است در فرهنگ ما هم ذهن به معانی زیر اطلاق می‌شود نفس، عقل، قوهٔ دراکه‌ای که صور محسوسات و معقولات در آن منتقش می‌شوند و قوهٔ نفس که خداوند آن را برای اکتساب آراء، یعنی علوم تصوری و تصدیقی آماده کرده یا اینکه آن قوهٔ نفس را برای اکتساب مذکور آماده می‌کند مراجعه شود به کشاف، ص ۵۱۶ و ۵۱۷ و ما در اینجا، به‌جای آن، واژهٔ نفس را مناسبتر دیدیم که اعم از ذهن است، که چنانکه اشاره شد، ذهن قوه‌ای از قوای نفس است البته در مواردی هم، به مناسبت، از الفاظ «روح» و «ذهن» استفاده خواهد شد اسپینوزا در قضایای ۱۱، ۱۲ و ۱۳، همین بخش، چنانکه خواهیم دید، به تعریف نفس می‌پردازد و به‌تدریج و گام به گام جنبه‌ای را بر جنبهٔ دیگر می‌افزاید، تا تعریف نفس را تنها بیرون می‌دهد

۳ به‌جای عبارت «mens humana» (human mind)

۲. من می‌گویم ذاتی شیء چیزی است[4] که وجودش مستلزم وجود آن شیء و عدمش مستلزم عدم آن باشد، یا به‌عبارت دیگر، چیزی است که ممکن نیست شیء بدون آن، و همین‌طور آن بدون شیء، وجود یابد یا به تصور آید.[5]

۳. مقصود من از تصور، صورت ذهنی[6] است، که ذهن از آنجا که یک شیء متفکر است، مصوّر آن است.

شرح: من استعمال «صورت را» به «ادراک»[7] ترجیح می‌دهم، زیرا به‌نظر می‌رسد که واژهٔ ادراک به انفعال نفس، از مدرَک[8] دلالت می‌کند، در صورتی که کلمهٔ صورت از فعالیت آن حکایت می‌کند.[9]

۴. مقصود من از تصور تام[10] تصوری است که چون بنفسه و بدون در نظر گرفتن موضوع تصور[11] اعتبار شود، همهٔ خواص یا علامات داخلی یک تصور درست را دارا باشد.

شرح: من می‌گویم خواص و علامات داخلی، تا خواص و علامات خارجی یعنی

۴ A چیزی که به ذات شیء تعلق دارد

۵ ملاحظه می‌شود که او ذاتی را چیزی می‌داند که وجودش مستلزم وجود ذوالذاتی و عدمش مستلزم عدم آن است و همین‌طور، نه آن بدون ذوالذاتی وجود می‌یابد و نه تصور می‌آید، و نه ذوالذاتی بدون آن این تعریف، با آنچه ما معمولاً از ذاتی می‌فهمیم متفاوت است، زیرا به‌نظر ما، اگر چه عدم ذاتی مستلزم عدم ذوالذاتی است، اما وجودش مستلزم وجود آن نیست و همین‌طور، اگرچه ذوالذاتی بدون آن نه وجود می‌یابد و نه به‌طور کامل به تصور می‌آید، اما آن بدون ذوالذاتی هم وجود می‌یابد و هم به تصور می‌آید البته این احتمال قوی می‌آید که مقصود او از ذاتی شیء تمام ذاتی آن باشد، که در این صورت تعریفش درست می‌ماند به تبصرهٔ قضیهٔ ۱۰ همین بخش مراجعه شود

۶ conception, conceptio) این کلمه نیز مانند کلمهٔ «idea» (مراجعه شود به پاورقی ص متعارف ۶، بخش ۱) در طول تاریخ فلسفهٔ غرب در معانی متعدد و متنوع به‌کار رفته است، که ذکر و ایراد آنها به‌طول می‌انجامد، در زبان فارسی می‌توان به‌جای آن از واژه‌های تصور، مفهوم و صورت ـ البته صورت ذهنی و معقول ـ استفاده کرد.

۷ perceptio (perception) به‌طوری که ملاحظه می‌شود، اسپینوزا بر خلاف تصور ادراک را در حالتی به‌کار می‌برد، که نفس منفعل است، به فعل خلاصه، او تصور (idea) را حالتی از صنعت و یا فکری جزئی می‌داند که نفس در آن حالت فعال است در آینده (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۹، همین بخش) خواهیم دید که او نه تنها نفس بلکه خود تصورات را هم فعال می‌داند این نکته هم قابل توجه است که با وجود این اسپینوزا کلمهٔ perceptio را همیشه در حالت انفعالی نفس به‌کار نمی‌برد مراجعه شود به

G H.R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, p 91

۸ شیء مورد ادراک

۹ به‌نظر می‌آید که اسپینوزا نفس یا ذهن را مانند عقل همیشه بالفعل می‌داند و به نفس یا ذهن بالقوه قائل نیست

۱۰ لاتین idea adaequata (adequate idea)

۱۱ شیء مورد تصور

مطابقت تصور با متصوَّر را خارج کنم.[۱۲]

۵. **دیمومت** استمرار نامحدود[۱۳] وجود است[۱۴].

شرح: من آن را نامحدود می‌نامم، زیرا نه ممکن است به‌وسیلهٔ نفس طبیعت شیء موجود محدود شود و نه به‌وسیلهٔ علت فاعلیش[۱۵]، که آن را بالضروره موجود می‌گرداند، اما معدوم نمی‌سازد.

۶. **مقصود من از واقعیت و کمال یک چیز است.**

۷. **مقصود من از اشیاء جزئی** اشیاء متناهی است که وجودی محدود دارند و اگر تعدادی از آنها، در فعلی واحد، چنان با هم وحدت عمل داشته باشند که به اتفاق هم در یک زمان شیء واحدی را به‌وجود آورند، یعنی علت معلول واحدی باشند، من آنها را از این حیث شیء جزئی واحدی منظور می‌کنم.

اصول متعارفه[۱۶]

۱. انسان واجب‌الوجود بالذات نیست، یعنی وجود و همین‌طور عدم وجود این یا آن

۱۲ اسپینوزا مناط درستی افکار و صدق قضایا و خلاصه نشانه و علامت حقیقت را سه چیز می‌داند: مشابهت، مطابقت و سازگاری. مشابهت را در مقابل مطابقت، معیار و نشانهٔ داخلی می‌داند و مطابقت، یعنی مطابقت با متعلق را معیار و نشانهٔ خارجی. برای مزید اطلاع مراجعه شود به مقالهٔ نگارنده تحت عنوان «اقسام علم و مسائل مربوط به آن از نظر اسپینوزا» نشریهٔ اختصاصی گروه آموزشی فلسفه شمارهٔ ۳، ضمیمهٔ مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران.

۱۳ indefinite فرق است میان نامحدود و نامتناهی infinite نامتناهی حد ندارد، ولی نامحدود حد دارد، نهایت ما بدان نرسیده‌ایم. برای مزید اطلاع مراجعه شود به

Descartes, *The Principles of Philosophy*, first part, principle 27

۱۴ از این تعریف و سایر عبارات اسپینوزا برمی‌آید که او برای دیمومت و به‌عبارت دیگر برای چیزی که تحت صفت دیمومت تصور شده، یعنی «دهری» (در گذشته گفته شد، می‌توان به‌جای «دیمومت» دهر به‌کار برد) است، دو خصوصیت قائل است: یکی اینکه وجودش ممکن و قائم به علت فاعلیش یعنی خداست، که گاهی از آن با عبارت شیء مخلوق و گاهی هم با واژهٔ «حالت» تعبیر کرده است. این خصوصیت باعث فرق دیمومت از سرمدیت است. دیگر اینکه نامحدود، نسنجیده و نامشخص است و این موجب فرق آن از زمان است. در این تعریف به خصوصیت اخیر نظر دارد و شاید هم برای واژهٔ نامحدود معنای مضاعف قائل است. منطبق با دو خصوصیت مذکور. برای مزید اطلاع مراجعه شود به:

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 357

۱۵ مقصود او از علت فاعلی خداست که علت همهٔ اشیاء از جمله دیمومت است، به آنها بالضروره وجود می‌دهد، اما معدومشان نمی‌سازد.

۱۶ دربارهٔ اصول متعارفه، مراجعه شود به بخش ۱.

انسان ممکن است از نظام طبیعت ناشی شود و ممکن است ناشی نشود.

۲. انسان فکر می‌کند.

۳. حالات فکر، از قبیل عشق، خواهش، یا سایر عواطف[۱۷] نفس، به هر نامی که نامیده شوند، وجود نمی‌یابند، مگر آنکه تصور شیء مورد عشق، یا خواهش و امثال آن در همان شخص موجود باشد. اما ممکن است تصور آن شیء موجود باشد، ولی حالات دیگر فکر موجود نباشند[۱۸].

۴. ما احساس می‌کنیم، که یک جسم معین، به انحاء متعدد تحت تأثیر قرار می‌گیرد.

۵. ما جز اجسام و حالات فکر، اشیاء جزئی دیگری را نه احساس می‌کنیم و نه ادراک.

اصول موضوعه، پس از قضیهٔ ۱۳ خواهد آمد.

قضایا[۱۹]

قضیهٔ ۱. فکر صفت خداست، یا خدا یک شیء متفکر است.

برهان: افکار جزئی، یعنی این یا آن فکر، حالاتی هستند که به وجه معین و محدودی مبیّن طبیعت خدایند (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۵، بخش ۱)، بنابراین خدا دارای صفتی است که تصورش مندرج در همهٔ افکار جزئی است، و افکار به‌واسطهٔ آن به تصور آمده‌اند (تعریف ۵، بخش ۱)، پس، صفت فکر یکی از صفات نامتناهی خداست که مبیّن ذات نامتناهی

۱۷ لاتین affectus (A: affections B: emotions C: passions)

۱۸ مقصود این است هرگاه عشق و خواهش، حسد و غضب و امثال آنها در شخصی موجود باشد، تصور شیء مورد عشق، خواهش، حسد و غضب هم در آن شخص موجود خواهد بود، که آنها با هم متضایفند. اما تصایف یک‌جانبه است، نه اینکه هرگاه تصور معشوق و نظایر آن موجود باشد، حالت عشق و امثال آن هم موجود باشد. در صورتی که عبارت «اما ممکن است تصور آن شیء موجود باشد، ولی...» این معنی را نفی می‌کند. مسلماً مقصود وی از این عبارت تصور شیء مورد عشق و امثال آن است نه به‌عنوان معشوق و امثال آن، که در این صورت مستلزم وجود آن حالات نخواهد بود.

۱۹ در متن لاتین و ترجمهٔ A و ترجمهٔ فرانسه عنوان «قضایا» نیست. در ترجمهٔ B و C اضافه شده است. ما هم لازم دیدیم. او در قضیهٔ ۱ تا ۱۰ عالم کبیر macrocosmus (macrocosm) را شرح می‌دهد و از خدا و صفات او و ارتباط میان آنها و از حالات منتشی از آنها، که همان عالم کبیر است، سخن می‌گوید و از قضیهٔ ۱۰ تا ۱۲ در خصوص عالم صغیر microcosmus (microcosm) یعنی انسان و رابطهٔ نفس و بدن و با هم بحث می‌کند و نشان می‌دهد که همان رابطه‌ای که میان فکر و بعد در خدا موجود است، در میان نفس و بدن انسان هم وجود دارد.

و سرمدی اوست[۲۰] (تعریف ۶، بخش ۱)، یا به‌عبارت دیگر، خدا یک شیء متفکر است، مطلوب ثابت شد.

تبصره: این قضیه از این واقعیت نیز واضح می‌شود که ما می‌توانیم «موجودی متفکر نامتناهی» تصور کنیم. زیرا یک موجود متفکر هر اندازه که بتواند دربارهٔ اشیاء بیشتر فکر کند، در تصور ما به همان اندازه واقعیت یا کمال بیشتری دارد و لذا موجودی که می‌تواند در حالات نامتناهی، دربارهٔ اشیاء نامتناهی فکر کند، ضرورةً قدرت تفکرش نامتناهی است. بنابراین، از آنجا که فقط به‌واسطهٔ اعتبار فکر است که می‌توانیم موجودی نامتناهی تصور کنیم، لذا فکر ضرورةً یکی از صفات نامتناهی خداست (تعریف ۴ و ۶، بخش ۱) قضیه‌ای که خواستیم ثابت کنیم.

قضیهٔ ۲. بعد صفت خداست، یا خدا یک شیء دارای بعد است.

برهان: این قضیه به‌صورت قضیهٔ قبلی ثابت می‌شود

قضیهٔ ۳. در خدا بالضروره تصوری از ذات خود، و از همهٔ اشیائی که ضرورةً از او ناشی می‌شوند موجود است.[۲۱]

---

۲۰. اسپینوزا، همان‌طور که وجود خدا را گاهی با دلیل لمّی ثابت کرد و گاهی با دلیل انّی، صفت فکر را هم در برهان این قضیه با دلیل انّی ثابت می‌کند، که از وجود افکار جزئی به وجود صفت فکر استدلال می‌کند، یعنی از معلول به علت (cosmological) می‌رود و در تبصرهٔ آن با دلیل لمّی (ontological) یعنی از تصور موجود متفکر نامتناهی به وجود فکر می‌رسد.

۲۱. در خصوص این قضیه توجه به نکات زیر لازم است. اولاً رد کسانی است که او را مادی و در نتیجه خدای او را طبیعت بی‌شعور پنداشته‌اند، زیرا در این قضیه تصریح می‌کند که خدا هم به ذات خود عالم است و هم به ماسوی خود. ثانیاً، با وجود این، در اینجا روشن نمی‌کند که علم خدا به اشیاء ناشی از علم به ذات است یا نه؟ ولی چنان که «ولفسن» هم توجه داده، ظاهر قضیه این است که علم او به اشیاء ناشی از علم به ذات است و این همان است که ابونصر فارابی گفته است که «فهو ینال الکل من ذاته» (فصوص‌الحکم، فص نوزدهم). ثالثاً، ولفسن توجه داده است که جملهٔ مذکور فارابی مبنای پیدایش جدالی نظیر آن در فلسفهٔ یهود شده است. مراجعه شود به
The Philosophy of Spinoza, vol. II, p. 17
رابعاً از این قضیه برمی‌آید که اگرچه علم خدا فقط حالت مستقیم صفت فکر است، اما فقط از این حیث که متصف به صفت فکر است به ذات او تعلق ندارد، بلکه شامل ذات او است، هم از حیث اتصافش به صفت فکر و هم از حیث اتصافش به صفت بعد، و لذا به همهٔ اشیائی که از او ناشی می‌شوند، چه از صفت فکر ناشی شوند و چه از صفت بعد تعلق می‌یابد، یعنی که او به همهٔ این حالات و اشیاء عالم است. خامساً، قضیه مبهم ذکر شده و روشن نمی‌سازد که مقصود از اشیاء، اشیاء جزئی است یا اشیاء کلی، یا هر دوی آنها. اما در رسالهٔ مختصر، علم خدا را به کلیات به دلیل →

برهان: زیرا خدا (قضیهٔ ۱، بخش ۲) قادر است که در حالات نامتناهی دربارهٔ اشیاء نامتناهی فکر کند، یا (چیزی شبیه آن، طبق قضیهٔ ۱۶، بخش ۱) می‌تواند تصوری از ذات خود و از همهٔ اشیائی که بالضروره از او ناشی می‌شوند داشته باشد. اما هر چه در قدرت خداست ضرورةً موجود است (قضیهٔ ۳۵، بخش ۱)، بنابراین این تصوّر بالضروره موجود است[۲۲] و فقط در خدا موجود است (قضیهٔ ۱۵، بخش ۱). مطلوب ثابت شد.

تبصره: تودهٔ مردم از قدرت خدا ارادهٔ آزاد و سلطهٔ او را بر همهٔ موجودات می‌فهمند و بنابراین آنها را معمولاً ممکن[۲۳] ملاحظه می‌کنند. زیرا می‌گویند که خدا قدرت این را دارد که اشیاء را تباه و معدوم سازد. به‌علاوه، غالباً قدرت خدا را با قدرت پادشاهان مقایسه می‌کنند.[۲۴] اما ما در نتایج اول و دوم قضیهٔ ۳۲ بخش ۱، هرگونه مشابهتی را میان این دو نوع قدرت مردود دانستیم و در قضیهٔ ۱۶، بخش ۱، نشان دادیم که خدا هر چیزی را با همان ضرورتی که به آن علم دارد به عرصهٔ هستی می‌آورد، یعنی، همان‌طور که از ضرورت طبیعت او برمی‌آید که به ذات خود عالم باشد (حقیقتی که همه آن را پذیرفته‌اند).[۲۵] همین‌طور، از همین ضرورت ناشی می‌شود[۲۶] که او اشیاء نامتناهی را، به طرق نامتناهی، پدیدار سازد. گذشته از این، در قضیهٔ ۳۴، بخش ۱، نشان داده‌ایم که قدرت خدا چیزی جز ذات فعال او نیست، و لذا همان قدر محال است او را «غیرفعال» تصور کنیم که محال است

→ اینکه کلیات وجود ندارند، مردود می‌داند و تأکید می‌کند که علم خدا به جزئیات تعلق می‌یابد (*Short Treatise*, part 1, chap. 6, p. 75) ولی علم خدا به جزئیات مشکلاتی پیش می‌آورد که ناشی از خصوصیات آنهاست، از قبیل تکثّر، تغیّر، مادی بودن و معدوم بودن آنها. اسپینوزا به مشکلات مذکور توجه داشته است که در قضایای ۴ و ۸ و ۹ به حل آنها می‌پردازد.

۲۲. یعنی همان‌طور که خدا واجب‌الوجود است، واجب‌العلم هم هست.

۲۳. طبق تفسیر ولفسن، یعنی وابسته به بخت و بدون علت. مراجعه شود به
The Philosophy of Spinoza, vol. 2, p. 15

۲۴. این اندیشه با عقیدهٔ اشاعره مطابقت می‌کند. به احتمال قوی آن را از کتاب دلالة‌الحائرین ابن‌میمون آموخته است.

۲۵. چنانکه ملاحظه می‌شود، او علم خدا را به ذات خود، حقیقتی می‌داند که مورد قبول همگان است. شاید از عقیدهٔ کسانی که علم خدا را به ذاتش مطلق و بدون تفصیل مرتبت و یا در بعضی از مراتب، یعنی در مرتبت صرافت و ذات، ذکر کرده‌اند آگاه بوده است. مراجعه شود به کتاب محیی‌الدین بن عربی، نوشتهٔ نگارنده، ص ۲۴۷

۲۶. یعنی همان‌طور که خدا واجب‌العلم است واجب‌الایجاد و واجب‌الفعل است. از اینجا برمی‌آید که او علم خدا را فعلی می‌داند نه انفعالی.

او را «لاموجود» تصور کنیم[۲۷] اگر دنبال کردن موضوع بیش از این مطلوب می‌بود، علاوه بر آنچه گفته شد، می‌توانستم نشان دهم که قدرتی که تودهٔ مردم به خدا نسبت می‌دهند، نه تنها قدرت بشری است (که نشان می‌دهد آنها خدا را مانند انسان یا موجودی شبیه او تصور می‌کنند)، بلکه همچنین مستلزم ضعف است. اما من نمی‌خواهم بارها به یک سخن بازگردم، ولی به اصرار از خواننده می‌خواهم تا آنچه را در بخش اول، از قضیهٔ ۱۶ تا پایان بخش در این موضوع گفته شده است، به کرات ملاحظه نماید. و کسی نمی‌تواند آنچه را در مقام اثباتش هستم، به‌درستی بفهمد مگر آنکه دقت کافی کند که قدرت خدا را با قدرت پادشاهان اشتباه نکند.[۲۸]

قضیهٔ ۴. تصور خدا[۲۹] که اشیاء نامتناهی، به وجوه نامتناهی از آن ناشی می‌شوند، البته واحد است.[۳۰]

برهان: عقل نامتناهی جز صفات و احوال خدا چیزی را درک نمی‌کند (قضیهٔ ۳۰، بخش ۱). اما خدا یکی است (نتیجهٔ ۱ قضیهٔ ۱۴، بخش ۱)، بنابراین، تصور خدا که اشیاء نامتناهی، به وجوه نامتناهی، از آن ناشی می‌شوند، البته واحد است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۵. وجود بالفعل تصورات[۳۱] خدا را علت خود می‌شناسد، اما فقط از این حیث که

۲۷. یعنی که عالم قدیم زمانی است و نه تنها در خلق و فعل خدا معطل روا نیست، بلکه محال است.

۲۸. زیرا پادشاهان مطلق‌العنانند و قدرتشان تحکمی است، اما خدا را قوانینی است ضروری، که مطابق آن عمل می‌کند و از آن تخلف نمی‌ورزد.

۲۹. The idea of God مقصود علم خدا به اشیاء است.

۳۰. این قضیه می‌رساند که با اینکه علم خدا به اشیاء کثیر نامتناهی تعلق می‌یابد، با وجود این، کثرت معلومات موجب کثرت علم نمی‌شود و علم او همچنان واحد است. که معلوم بالذات، ذات اوست که واحد و بسیط است که «و هو ظاهر علی ذاته، فذالک من حیث لاکثرة فیه» (فصوص فارابی فص دهم) پس به تعبیر فلاسفه ما علم و به اشیاء علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

۳۱. به‌جای عبارت esse formale (A و B) the actual being of the formal being of ideas (C) idearum (ideas با توجه به آنچه در حاشیهٔ تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۱ گذشت و آنچه «ولفسن» دربارهٔ formal being نوشته و ما در حاشیه مربوط به قضیهٔ ۸، همین بخش خواهیم نوشت، در ترجمهٔ عبارت فوق وجود بالفعل را مناسب دیدیم. John Wild مترجم نسخهٔ A هم در حاشیه همین قضیه formal را به معنای objective در مدلول امروزی یعنی عینی گرفته و توجه داده است، که بالبداهه مقصود از آن مرادف ذهنی نیست و لذا تصورات مذکور را معادل با ذهن و نفس دانسته نیست که وجود عینی دارد و بنا به عقیدهٔ اسپینوزا، که به اتحاد عاقل و معقول و مدرک و مدرک معتقد است. سازگار است. حاصل قضیه این است که صورت اشیاء ... و ... ...

او یک شیء متفکر است، نه از این حیث که به دیگر صفتش ظاهر شده است. **مقصود اینکه، علت فاعلی تصورات صفات خدا و همین‌طور تصورات اشیاء جزئی متصوّرات یا مدرکات آنها نیست، بلکه علت فاعلی همهٔ آنها خداست، منتهی از این حیث که او یک شیء متفکر است.**

برهان: این قضیه از قضیهٔ ۳ این بخش معلوم است. در آنجا مبرهن ساختیم که در خدا بالضروره تصوّری از ذات خود و از همهٔ اشیائی که بالضروره از آن ناشی می‌شوند، موجود است، اما فقط به این دلیل که او شیء متفکر است، نه به این دلیل که متصوَّر خود است. بنابراین، وجود بالفعل تصورات خدا را از این حیث که یک شیء متفکر است علت خود می‌شناسد. قضیه از راه دیگر نیز قابل اثبات است: وجود بالفعل تصورات حالتی از فکر است (که خود بدیهی است) یعنی حالتی است که به وجهی معین مبیّن طبیعت خداست، از این حیث که یک شیء متفکر است (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۵، بخش ۱). بنابراین، حالتی نیست که مستلزم تصور هیچ صفت دیگر خدا باشد (قضیهٔ ۱۰، بخش ۱) و در نتیجه، (به موجب اصل متعارف ۴، بخش ۱) اثر هیچ صفت دیگر نیست، مگر صفت فکر، و لذا، وجود بالفعل تصورات خدا را فقط از این حیث که شیئی متفکر است، علت خود می‌شناسد و غیر آن. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۶. علت حالات هر صفتی خداست، اما فقط از این حیث که او با صفتی[۳۲] که اینها حالات آن هستند اعتبار شده باشد، نه از حیث اعتبارش با صفت دیگر.[۳۳]

*

فقط نسبت علت و معلول نیستند، بلکه علت همهٔ آنها خداست. می‌توان حاصل مذکور را به صورت زیر توضیح داد: از آنجا که خدا موجودی واحد است، که جامع صفات نامتناهی و حاوی و مدرک ذوات تمام مخلوقات است، بنابه ضرورت، در صفت فکر او علم و تصوری نامتناهی موجود است که حاوی و شامل کل طبیعت است، لذا نتیجه می‌شود که صفت فکر صفت بعد و حالات آن را نیز درمی‌یابد و تصور می‌کند. اما باید توجه داشت که این متناقض می‌نماید با آنچه قبلاً گفته شد که صفات فکر و بعد از هم متمایز دارند. لذا اسپینوزا برای رفع این تناقض در قضایای ۵، ۶ و ۷ میان صفات آن‌چنانکه به‌وسیلهٔ ما متصور شده‌اند ـ که متمایز از هم تصور شده‌اند ـ و صفات آن‌چنانکه واقع در خدا هستند ـ که عین هم هستند ـ فرق می‌گذارد. در قضایای ۵ و ۶ صفت را به اعتبار اول مورد بحث قرار می‌دهد و در قضیهٔ ۷، به اعتبار دوم.

۳۲. یا «تحت آن صفتی»

۳۳. مقصود این است که همان‌طور که حالات فکر از خدا، از این حیث که شیئی متفکر است، ناشی می‌شوند حالات بعد هم از خدا، از این حیث که او شیئی دارای بعد است نشأت می‌گیرند.

برهان: هر صفتی به نفس خود، و بدون دیگری، تصور شده است (قضیهٔ ۱۰، بخش ۱) و لذا، حالات هر صفتی مستلزم تصور آن صفت است، نه صفت دیگر و بنابراین علت آنها خداست (اصل متعارف ۴، بخش ۱)، اما فقط از این حیث که او به صفتی که اینها حالات آن هستند اعتبار شده باشد، نه از حیث اعتبارش به سایر صفات. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا نتیجه می‌شود که وجود بالفعل اشیائی که حالات فکر نیستند از طبیعت الهی، به علت اینکه او علم قبلی به این اشیاء دارد، نشئت نمی‌گیرد[۳۴]. بلکه چنانکه نشان داده‌ایم، همان‌طور که تصورات از صفت فکر نشئت می‌گیرند، متصورات هم به همان وجه و به همان ضرورت از صفت مخصوص خود ناشی می‌شوند[۳۵].

قضیهٔ ۷. نظام و اتصال تصورات[۳۶] همانند نظام و اتصال اشیاء است[۳۷]

برهان: این قضیه از اصل متعارف ۴، بخش ۱ واضح است، زیرا تصور هر معلولی وابسته به شناختن علت آن است.

نتیجه: از اینجا برمی‌آید که قدرت فکر خدا برابر است با قدرت بالفعل فعل او، یعنی هر چه عیناً، در عالم بعد، از طبیعت نامتناهی خدا ناشی می‌شود، بدون استثناء، بر نسبتی با همان انتظام و اتصال، در عالم فکر از تصور خدا ناشی می‌شود

تبصره: [۳۸] پیش از اینکه دورتر برویم، لازم است که اینجا آنچه را قبلاً نشان داده‌ایم،

۳۴ رد قول کسانی است که می‌گویند وجود همهٔ اشیاء صرفاً نتیجهٔ علم قبلی خدا به اشیاء است

۳۵ یعنی به اعتبار صفت فکر حالات فکر (تصورات) از خدا ناشی می‌شوند و به اعتبار صفت بعد، حالات بعد (امتدادات)

۳۶ مقصود صور علمی اشیاء است

۳۷ مقصود این که چون صفات خدا جدا از یکدیگر نیستند، زیرا جوهر متفکر و جوهر ممتد شیء واحد است، که گاهی تحت صفت فکر اعتبار شده و گاهی تحت صفت بعد، بنابراین حالت بعد و تصور آن حالت هم شیء واحد است، که به دو وجه مختلف ظهور یافته است. پس فکر و بعد، چه به‌عنوان صفات جوهر ملاحظه شوند و چه به لحاظ حالات آن صفات، دو وجه مختلف شیء واحدند، و پدیدآورندهٔ دو سلسلهٔ متقابل، به‌طوری که نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال اشیاء و یا متصورات است و چنانکه «ویندلبند» نظر جسته این از ویژگی فلسفهٔ راستین است، که در آن نظام تصورات باید برابر نظام واقعی اشیاء باشد. مراجعه شود به

Windelband, *A History of Philosophy*, vol. 2, p. 396

۳۸ در این تبصره، نشان می‌دهد که چگونه حالت بعد و تصور آن شیء واحد است، که به دو صورت ظاهر شده است

به‌خاطر آوریم که هر چه ممکن است عقل نامتناهی آن را به‌عنوان مقوّم ذات جوهر درک کند، تنها به یک جوهر واحد متعلق است و در نتیجه جوهر متفکر و جوهر دارای بعد جوهر واحد است که گاهی تحت این صفت شناخته می‌شود و گاهی تحت آن صفت. بنابراین حالت بعد و تصور آن حالت نیز شیء واحد است که به دو صورت ظاهر شده است ـ این حقیقتی است که به‌نظر می‌آید که برخی از عبرانیان[۳۹] آن را درک کرده باشند، اما به گونه‌ی مبهم، زیرا آنها می‌گویند، خدا و عقل و معقولات او[۴۰] یک چیز است، مثلاً دایره‌ای که در طبیعت موجود است و صورت آن که در خدا موجود است یک چیز است، اگر چه به‌واسطهٔ صفات مختلف ظاهر شده است. و بنابراین، طبیعت را چه تحت صفت بعد تصور کنیم، چه تحت صفت فکر و چه تحت هر صفت دیگری، نظام واحد و یکسان یا اتصال واحد و یکسان علل، یعنی همان اشیائی را که از یکدیگر ناشی می‌شوند، خواهیم یافت. من که می‌گویم خدا علت تصور است ـ مثلاً تصور دایره ـ از این حیث که او یک شیء متفکر است و علت دایره است از این حیث که او یک شیء دارای بعد است، فقط به این دلیل است که ممکن نیست وجود بالفعل تصور دایره ادراک شود، مگر به واسطهٔ حالت دیگر فکر، به‌عنوان علت قریب آن و آن حالت هم به‌واسطهٔ حالت دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت. بنابراین وقتی که اشیاء را به‌عنوان حالات فکر ملاحظه می‌کنیم، باید نظام کل طبیعت یا اتصال علل را فقط به‌واسطهٔ صفت فکر تبیین کنیم و وقتی که آنها را به‌عنوان حالات بعد ملاحظه می‌کنیم، باید نظام کل طبیعت را فقط به واسطهٔ صفت بعد تبیین کنیم. در خصوص صفات دیگر نیز امر از این قرار است. بنابراین، در حقیقت، خدا از این حیث که متقوم از صفات نامتناهی است، علت اشیاء است آن چنانکه در حد ذات خود هستند. در حال حاضر، مطلب را بیش از این نمی‌توانم توضیح دهم.

۳۹ شاید منظورش ابن‌میمون و همفکران اوست، که این حقیقت را پذیرفته بودند. مراجعه شود به.

Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, p. 100

۴۰ اشاره به اتحاد عقل و عاقل و معقول است که پیش از وی حکمای ما گفته‌اند واجب‌الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول. مراجعه شود به نجات، قسم ثالث، ص ۲۴۳

قضیهٔ ۸. تصورات اشیاء جزئی[۴۱] یا حالات معدوم، باید در تصور[۴۲] نامتناهی خدا به همان ترتیب موجود باشند که ذوات بالفعل اشیاء جزئی[۴۳] یا حالات در صفات خدا مندرجند.

برهان: این قضیه از قضیهٔ قبل واضح می‌شود، واضحتر از آن، از تبصرهٔ قبل.

نتیجه: از این قضیه چنین برمی‌آید که وقتی که اشیاء جزئی وجود ندارند، مگر از این حیث که در صفات خدا مندرجند، وجود ارتسامی[۴۴] یا تصورات آنها نیز وجود ندارند، مگر از این حیث که تصور نامتناهی خدا وجود دارد. وقتی که موجودیت اشیاء جزئی پذیرفته شد، نه تنها از این حیث که در صفات خدا مندرجند، بلکه همچنین از این حیث که دیمومت دارند، تصورات آنها نیز مستلزم وجودی خواهند بود که به‌واسطهٔ آن دیمومت می‌یابند.

تبصره: اگر کسی برای توضیح بیشتر آنچه گفته‌ام مثالی بخواهد، من نمی‌توانم برای وی مثالی بیاورم که آن را به‌طور کامل واضح نماید، زیرا نمونهٔ دقیقی وجود ندارد. با وجود این می‌کوشم، تا آنجا که ممکن است این نکته را روشن کنم: برای مثال دایره دارای این خاصیت است که اگر هر تعدادی خطوط مستقیم در داخل آن یکدیگر را قطع کنند، قائم‌الزاویه‌هایی که به‌واسطهٔ تقسیم آنها به‌وجود می‌آیند با هم برابرند. بنابراین، یک دایره محتوی قائم‌الزاویه‌های بی‌نهایت است، که با یکدیگر برابرند، اما نمی‌توان گفت که هیچ‌یک از آنها موجود است، مگر از این حیث که دایره موجود است و نیز ممکن نیست، تصور هیچ‌یک از این قائم‌الزاویه‌ها وجود داشته باشد، مگر از این حیث که در تصور دایره مندرج است. با این همه فرض کنیم که از این قائم‌الزاویه‌های نامتناهی، فقط دو قائم‌الزاویه، یعنی E و D موجود است. **تصورات اینها** اکنون صرفاً از این حیث که در تصور دایره مندرجند موجود نیستند، بلکه همچنین از این حیث که مستلزم وجود آن قائم‌الزاویه‌ها هستند، و همین است که آنها را از تصور سایر قائم‌الزاویه‌ها متمیز می‌سازد.

۴۱. یعنی صور علمی اشیاء جزئی. در این قضیه کیفیت علم خدا را به معدومات بیان می‌کند و مانند حکمای ما معدوم را دو نوع می‌داند. نوعی که در خارج موجود نیست، اما امکان وجود دارد، نوع دوم در خارج موجود نیست و هرگز امکان وجود هم ندارد، یعنی که ممتنع است و به‌اصطلاح متکلمین معتزلی منفی. عدم وجود نوع دوم با قدرت مطلقهٔ خدا تنافی ندارد و عدم علم خدا هم به آنها با علم مطلق خدا منافاتی نمی‌نماید. اما معدومات نوع اول و فقط این نوع معلوم خدا هستند. رک به

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol 2, p 29

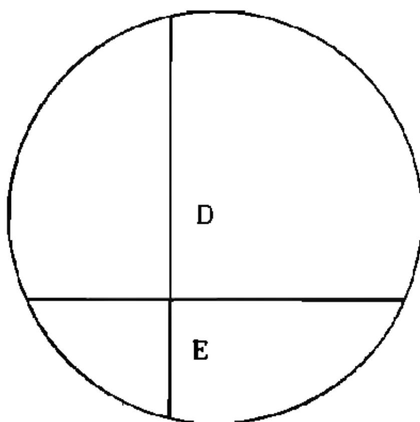
۴۲. مقصود علم خداست.

۴۳. عبارت متن essentiae formales (formal essences) است، که به گفتهٔ ولفسن، به‌جای اصطلاح قرون وسطائی potentia things است که مقصود همین نوع اول معدوم است که گفته شد ممکن‌الوجود نیست. برای اگاهی بیشتر مراجعه شود به:

The Philosophy of Spinoza, vol. 2, p 29

و حاشیه تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۱ و حاشیهٔ قضیهٔ ۵، بخش ۲.

۴۴. یا «ذهنی» به‌جای esse objecctivum (Objective being). مراجعه شود به حاشیهٔ برهان قضیهٔ ۳۰، بخش ۱



قضیهٔ ۹. [۴۵] علت تصور شیء جزئی که بالفعل موجود است خداست، اما نه از این حیث

۴۵. این سؤال و اعتراض متداول که «چگونه ممکن است موجود مجرد، که کامل، تغیرناپذیر و بسیط و واحد است، به موجود مادی، که ناقص و متغیر و مرکب و متحرک است، عالم باشد»، به اسپینوزا وارد نیست، که او میان مجرد و مادی تضادی نمی‌بیند. اما اعتراض به‌صورت زیر وارد است که چگونه ممکن است موجود نامتناهی به موجود متناهی علم یابد؟ این قضیه (قضیهٔ ۹) متوجه این سؤال است و این نظیر سؤالی است که در قضیهٔ ۲۸، بخش ۱، مطرح شد که چگونه ممکن است نامتناهی علت متناهی باشد؟ پاسخ در هر دو مورد یکسان است و خلاصه‌اش این است: همان‌طور که خدا مستقیماً علت نامتناهی وجود کل نامتناهی است (که سلسله‌های نامتناهی متصل و مرتبط علل و معلولات اجزای آن کل هستند) و نیز غیرمستقیم علت اشیاء جزئی متناهی، همین‌طور، علت مستقیم تصور کل نامتناهی است (که سلسله‌های تصورات علل و معلولات نامتناهی مندرج در صفت فکر اجزای آن هستند) و علت غیرمستقیم تصورات اشیاء جزئی متناهی. پس همان‌طور که خدا علت مستقیم و قریب وجود اشیاء جزئی متناهی نیست، که علت مستقیم و قریب هر شیء جزئی شیء جزئی دیگر است، همین‌طور علت مستقیم قریب تصور اشیاء جزئی نیست، بلکه علت مستقیم و قریب هر تصور جزئی، تصور جزئی دیگر و نه خداست، از این حیث که به صور تصورات جزئی تعین یافته است، و به همین قیاس تا بی‌نهایت. نتیجه اینکه علم خدا مستقیماً به کل نامتناهی تعلق می‌یابد و علمش به اشیاء جزئی متناهی غیرمستقیم است. یعنی که علم خدا به جزئیات از راه علم به کل است.

که او نامتناهی است، بلکه از این حیث که اعتبار شده است که او به‌واسطهٔ تصور شیء جزئی دیگری که آن هم بالفعل موجود است معین شده است.[۴۶] که او (خدا) علت این تصور نیز هست، از این حیث که به‌واسطهٔ تصور سومی معین شده است، و همین‌طور تا بی‌نهایت.

برهان: تصور شیء جزئیی که بالفعل موجود است حالت جزئی فکر است، که جدا از حالات دیگر آن است (نتیجه و تبصرهٔ قضیهٔ ۸، همین بخش)؛ بنابراین (به موجب قضیهٔ ۶، همین بخش)، معلول خداست. البته فقط از این حیث که او شیء متفکر است، نه از این حیث که شیء متفکر مطلق است (قضیهٔ ۲۸، بخش ۱)، بلکه از این حیث که اعتبار شده است که به‌واسطهٔ حالت دیگر فکر متعین شده است. نیز او از این حیث که اعتبار شده با حالت دیگری تعیّن یافته علت این حالت دوم است، و همین‌طور تا بی‌نهایت. اما نظام و اتصال تصورات (قضیهٔ ۷، همین بخش) همان نظام و اتصال علتهاست. بنابراین، علت هر تصور جزئی تصور جزئی دیگر یعنی خداست از این حیث که با تصور دیگری تعیّن یافته است، و نیز خدا به همین صورت علت این تصور دوم است، و همین‌طور تا بی‌نهایت. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: هر چیزی که در شیء متصور جزئی رخ می‌دهد، علم به آن در خدا موجود است، اما فقط از این حیث که او تصور آن شیء را داراست.[۴۷]

برهان: هر چیزی که در متصوری رخ می‌دهد، تصور آن در خدا موجود است (قضیهٔ ۳، همین بخش)، نه از این حیث که او نامتناهی است، بلکه از این حیث که اعتبار شده

*

از به کنی که در گذشته گفته شد او به وجود کلیات عقیده ندارد و بنا عقیدهٔ او نا عقیدهٔ برخی از فلاسفه ما که گفته‌اند علم خداوند به جزئیات از راه کلیات است فرق دارد.

۴۶. به‌ناچار کلمهٔ متعین را به‌جای «affected» به‌کار بردم، زیرا معنای متداول و متبادر آن، که «متأثر» باشد مخصوصا در فلسفهٔ اسپینوزا، شایستهٔ خدا نیست. واژه‌های مقید و متحول هم مناسب نیست. مقصود این است که خدا از این حیث که نامتناهی است، ممکن نیست علت یک امر جزئی باشد که متناهی است، بلکه فقط از این حیث ممکن است علت آن باشد که قبلاً حالت دیگری اختیار کرده باشد، یعنی به‌صورت امر جزئی دیگر درآمده باشد و یا چنانکه در فوق گفته شد، علت قریب هر تصور جزئی تصور جزئی دیگر است، و خدا علت بعید آنهاست.

۴۷. یا هر چیزی که در موضوع جزئی تصوری رخ می‌دهد، علم به آن در خدا موجود است، اما فقط از این حیث که او تصور آن را داراست. حاصل این که خدا به تمام اشیائی که در داخل آن سلسله‌های نامتناهی موجودند علم دارد.
The Philosophy of Spinoza, vol. 2, p. 33

است که به‌واسطهٔ تصور شیء جزئی دیگری متعین شده[۴۸] است (قضیهٔ قبلی)، اما به موجب قضیهٔ ۷، همین بخش، نظم و اتصال تصورات همان نظام و اتصال اشیاء است، بنابراین، علم به چیزی که در متصوّری رخ می‌دهد در خدا موجود است، اما فقط از این حیث که او تصور آن شیء متصوّر را داراست. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۰. [۴۹]جوهریت[۵۰] به ذات انسان متعلق نیست. یا به‌عبارت دیگر جوهر مقوّم صورت انسان[۵۱] نیست.

برهان: جوهریت مستلزم وجود ضروری است (قضیهٔ ۷، بخش ۱). بنابراین، اگر جوهریت به ذات انسان مرتبط باشد، وجود انسان بالضروره از وجود جوهر ناشی می‌شود (تعریف ۲ همین بخش) و در نتیجه انسان باید موجودی ضروری باشد، که نامعقول است (اصل متعارف بخش ۱)؛ بنابراین، جوهریت به ذات انسان متعلق نیست. مطلوب ثابت شد.

۴۸. به حاشیه قضیهٔ ۹ مراجعه شود.

۴۹. چنانکه مشاهده شد و در گذشته هم اشاره کردم، از قضیهٔ ۱ تا پایان قضیهٔ ۹، بحث در خصوص عالم کبیر (macrocosm) بود که خدا و صفات او و نیز حالات مشتق از آنها مورد بحث قرار گرفت. اکنون از این قضیه بحث درباره عالم صغیر (microcosm) یعنی انسان و نفس (ذهن) و بدن او و ارتباط بین آنها را آغاز می‌کند و تا پایان قضیهٔ ۱۳ این بخش ادامه می‌دهد و نشان می‌دهد که همان‌طور که میان خدا و انسان شباهتهایی برقرار است، فرقهایی هم موجود است. مثلاً، خدا جوهری است واحد که به‌واسطهٔ دو صفت بعد و فکر ظاهر شده است. انسان هم شیء جزئی واحد است که از دو حالت بدن و نفس (ذهن) ترکیب یافته است و نیز خدا به ذات خود عالم است و از علم به ذات به اشیاء ناشی از ذات علم می‌یابد. انسان هم به خود علم دارد و از علم به خود به شیء خارج از خود علم می‌یابد. پس ملاحظه شد که مشابهتی موجود است میان ربط فکر و بعد در خدا و نفس و بدن در انسان. با وجود این، چنانکه اشاره شد، میان خدا و انسان فرقهایی هم وجود دارد و نخستین فرق بنیادی میان نسبت فکر و بعد به خدا و نسبت نفس و بدن به انسان موجود است. زیرا خدا جوهری است که فکر و بعد صفات آن هستند، پس او موضوع زیر بنای آنهاست، نه مرکب از آنها، ولی انسان جوهر نیست و نمی‌تواند موضوع زیربنای نفس و بدن خود باشد، بلکه مرکب از آنهاست و لذا این قضیه با این جمله شروع شد که جوهریت به ذات انسان تعلق ندارد، یعنی انسان جوهر نیست.

50. the being of substance

۵۱. the form of man مقصود از صورت انسان عینیت اوست، چنانکه در نسخهٔ C ترجمه شده است به «the actual being of man». می‌توان به‌جای آن انیّت و عینیت نیز به‌کار برد.

چنانکه در بالا گفته شد. مقصود او این است که انسان جوهر نیست، زیرا اگر جوهر باشد لازم می‌آید که واجب‌الوجود بالذات باشد، که نامعقول است و نیز تعدد جواهر لازم می‌آید که این هم نامعقول است. شگفت مطلبی به این سادگی و کوتاهی را چقدر پیچیده و مطوّل بیان کرده است.

تبصره: ممکن است این قضیه به‌وسیلهٔ قضیه ۵، بخش ۱ هم مبرهن گردد، که این قضیه ثابت می‌کند که دو جوهری که دارای طبیعت واحد باشند وجود ندارند. و از آنجا که ممکن است انسانهای متعدد وجود یابند. بنابراین، آن چیزی که مقوم صورت انسان است جوهریت نیست[۵۲]

باهت بن قضیه از خواص دیگر جوهر نیز برمی‌آید، مثلاً، از اینکه جوهر طبیعة نامتناهی لایتغیر لایتجزّی و نظیر آن است، که هر کسی به‌آسانی آن را درمی‌یابد[۵۳]

نتیجه: از اینجا برمی‌آید که ذات انسان متقوّم از بعضی از احوال صفات خداست، زیرا جوهریت به ذات انسان متعلق نیست (قضیهٔ قبلی). بنابراین انسان در خداست (قضیهٔ ۱۵، بخش ۱) و بدون او ممکن نیست وجود یابد یا به تصور آید. حالی[۵۴] و یا حالتی است که طبیعت خدا را به وجه معین و محدودی ظاهر می‌سازد (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۵، بخش ۱)

تبصره: همه باید بپذیرند که ممکن نیست بدون خدا چیزی وجود یابد و یا به تصور آید، زیرا همگان قبول دارند که خدا یگانه علت اشیاء است، هم علت ذات و هم علت وجود آنها، و به تعبیر متعارف، او تنها مذوّت ذات نیست، بلکه معطی وجود نیز هست. اما در عین حال عدهٔ کثیری می‌گویند که ذاتی شیء[۵۵] چیزی است که ممکن نیست شیء بدون آن وجود یابد یا به تصور آید، بنابراین معتقد می‌شوند که یا طبیعت خدا به ذات مخلوقات تعلق دارد، یا اینکه ممکن است مخلوقات بدون خدا وجود یابند و به تصور آیند و یا به احتمال قوی افکارشان با هم تناقص دارد. به عقیدهٔ من علت این اشتباه و اغتشاش این است که آنها نظم مخصوص مطالعات فلسفی را رعایت نکرده‌اند. زیرا با اینکه طبیعت الهی باید در مرحلهٔ نخست مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا هم در نظم شناخت اول است و هم در نظام طبیعت، آن را در آخر قرار[۵۶] داده‌اند و برعکس، محسوسات را،

۵۲. زیرا در این صورت تعدّد و تکثّر جواهر لازم آید

۵۳. پس انسان نمی‌تواند جوهر باشد زیرا و متناهی، متغیر و منحزی است

۵۴. affection شأن هم مناسب است. مراجعه شود به حاشیهٔ تعریف ۵، بخش ۱

۵۵. یا «چیزی که به ذات شیء تعلق دارد»

۵۶. می‌دانیم که عده‌ای از فیلسوفان نخست به مطالعهٔ طبیعت اشتغال می‌ورزند که در آثار خود «طبیعیات» را در اول قرار می‌دهند و بعد به مطالعهٔ مابعدالطبیعه می‌پردازند و مسائل الهی را مطرح می‌سازند، مانند ابن سینا، در کتاب شفا و نجات. اما برخی، برعکس، نخست به مطالعهٔ مابعدالطبیعه و الهیات اشتغال می‌ورزند و مسائل طبیعی را در ←

پیش از هر چیز دیگر. و لذا، وقتی که دربارهٔ اشیاء طبیعت به مطالعه می‌پردازند، هرگز به طبیعت الهی توجه نمی‌کنند و پس از آن، وقتی که توجهشان را به تفکر در خصوص خدا معطوف می‌دارند، دیگر دربارهٔ فرضیات[۵۷] نخستین که مبادی شناخت آنها از طبیعت بود، چیزی نمی‌اندیشند، که فرضیات مذکور دیگر نمی‌توانند آنها را در شناخت طبیعت خدا یاری دهند، بنابراین شگفت‌آور نیست اگر می‌بینیم که سخنانشان پیوسته با هم متناقض است. اما من از این می‌گذرم، زیرا یگانه مقصود من این بود که دلیلی ارائه دهم که چرا نگفتم. ذاتی شیء چیزی است که ممکن نیست شیء بدون آن وجود یابد و یا به تصور آید و آن دلیل این است که ممکن نیست اشیاء جزئی بدون خدا وجود یابند و یا به تصور آیند و با وجود این خدا به ذوات آنها مرتبط نیست و ذاتی آنها نیست. و لذا، ترجیح دادم بگویم که ذاتی شیء[۵۸]، ضرورةً چیزی است که اگر شیء وجود یابد، آن نیز وجود می‌یابد و اگر معدوم شود، آن نیز معدوم می‌شود، یا چیزی است که ممکن نیست، شیء بدون آن موجود یا متصوّر شود و آن هم به‌نوبهٔ خود، ممکن نیست بدون شیء وجود یابد یا به تصور آید (تعریف ۲، بخش ۲).

قضیهٔ ۱۱ نخستین شیئی که مقوّم[۵۹] وجود بالفعل نفس انسانی است[۶۰] همان تصور شیء

→

مرتبه دوم قرار می‌دهند، مانند محمد غزالی که در آثار خود، که در واقع همان تکرار مقالات ابن‌سیناست، نخست به مطالعهٔ الهیات اشتغال ورزیده است. به‌طوری که مشاهده می‌شود، اسپینوزا از امثال ابن‌سینا، که نخست به مطالعهٔ طبیعت پرداخته‌اند خرده می‌گیرد و تأکید می‌کند که مطالعات و تأملات فلسفی باید با مطالعه و تأمل دربارهٔ خدا آغاز گردد و با خود در آغازش. از جمله همین کتاب اخلاق این کار را کرده است. لاسبنتس گزارش داده است که اغلب فیلسوفان فلسفهٔ خود را از خلق آغاز کردند. دکارت از نفس آغاز کرد و اسپینوزا از خدا. مراجعه شود به

T. S. Gregory, *The Introduction to Spinoza's Ethics*, P. V.

۵۷. لاتین figmentis (A) fictions; (B) fabrications; (C) hypotheses

۵۸. B مقوم ذات شیء. در خصوص ذاتی مراجعه شود به پاورقی تعریف ۲، همین بخش

۵۹. به‌جای «مقوم» مکون نیز مناسب است

۶۰. Actual being of the human mind در گذشته (پاورقی مربوط به‌عنوان بخش ۲) دربارهٔ تعریف نفس یا ذهن، در فرهنگ اسلامی و واژهٔ mens یا mens humana در زبان لاتین و مترادفات و معادلات آنها به اجمال سخن گفته شد. در این کتاب تاکنون به کرات و مرات از نفس یا ذهن سخن به میان آمده است، بدون اینکه ماهیتش شناسانده شود. اکنون و در این قضیه و در قضایای ۱۲ و ۱۳ به تدریج به تعریف و بیان خصوصیات آن می‌پردازد و جمله‌ای را به جملهٔ دیگر می‌افزاید تا به تعریف کامل آن می‌رسد.

یعنی نفس همان تصور یا صورت جسم است، به چیزی زائد بر آن و به‌عبارت دیگر جسم شیء (به تعبیر مرحوم ←

جزئی[۶۱] است که بالفعل موجود است.

برهان: ذات انسان (نتیجهٔ قضیهٔ قبلی) **متقوّم از بعضی از حالات صفات خدا، یعنی حالات فکر** است (اصل متعارف ۲، همین بخش) که تصور همهٔ این حالات طبعاً بر خود آن حالات[۶۲] مقدم است (اصل متعارف ۳، همین بخش) و اگر این تصور موجود باشد، باید حالات دیگری نیز (که تصور آنها هم طبعاً مقدم بر آنهاست) در آن شیء جزئی وجود داشته باشد (اصل متعارف ۳، همین بخش)، بنابراین نخستین شیئی که مقوم وجود نفس انسان است تصور است، اما نه تصور شیء معدوم، زیرا در این صورت، ممکن نیست گفته شود که این تصور خود، موجود است (نتیجهٔ قضیهٔ ۸، همین بخش)، پس تصور شیئی خواهد بود که بالفعل موجود است. اما نه تصور شیء نامتناهی، زیرا نامتناهی باید همیشه بالضروره موجود باشد[۶۳] (قضیهٔ ۲۱ و قضیهٔ ۲۲، بخش ۱) و این (اصل متعارف ۱،

→

فروغی) و یا موضوع نفس است. وصف نفس به «صفت انسانی» جهت احتراز از نفس حیوانی و نباتی و اشاره به قدرت عقلانی نفس و یا عقل است که اختصاص به انسان دارد. چنانکه گذشت، به عقیدهٔ اسپینوزا، برخلاف ارسطو و پیروانش نفس یا ذهن نیز مانند عقل همیشه بالفعل و با شیء، یا موضوع و یا معلوم و متصوّر خود اتحاد دارد. در گذشته اشاره شد که او تصور را به معنای عام اعم از امر معقول، محسوس و متخیل و نیز اعم از تصور به معنای متداول و تصدیق بکار می‌برد و چنانکه ملاحظه می‌شود نفس و یا ذهن را تصور یا صورت بدن می‌داند، و لذا ولفسن احتمال می‌دهد که نظر وی تعبیر دیگری از نظر ارسطو باشد که نفس را صورت بدن می‌دانست. مراجعه شود به
Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, p. 48.

۶۱. مقصود از شیء جزئی جسم است. خلاصه همان طور که بکرات گفته شد، نفس همان تصور (به معنایی که هم اکنون گفته شد) یا صورت جسم است. اینکه آن نفس با مرگ و زوال جسم از بین می‌رود یا نه و به‌عبارت دیگر فانی است یا باقی، از مشکلات فلسفهٔ اسپینوزاست. در بخش ۵ این کتاب مطالبی در این باره گفته شده و ما هم در پاورقیهای مربوطه توضیحاتی خواهیم داد. ما آنچه در اینجا اشاره به آن لازم است این است که طبق نظر اسپینوزا نفس صرفاً یک عمل وظیفه‌الاعضایی بدن نیست، که با بدن به‌وجود آید و با فنای آن فانی شود. البته فقط در مورد برخی از اعمال آن، مثلاً تخیل، تذکار و نظیر آن صادق است، اما ذات عقلانی و فکری آن از حالات دیگر است، که حالتی از صفت فکر نامتناهی است که قبل از وجود بدن از ازل آزل بوده و پس از مرگ بدن نیز تا ابد باقی خواهد ماند.

۶۲. حالات فکر.

۶۳. به‌طوری که ملاحظه می‌شود، او تأکید می‌کند که نخستین شیء که مقوم ماهیت و وجود نفس انسان است تصور شیء موجود است نه معدوم، متناهی است نه نامتناهی. فرق میان انسان و خدا، از اینجا ظاهر می‌شود، زیرا چنانکه گذشت، متعلق علم خدا، یعنی معلومات او، همهٔ اشیائی است که از او ناشی می‌شوند، که شماره آنها نامتناهی است و در میان آنها اشیاء معدوم (به معنایی که قبلاً توضیح داده شد) نیز موجود است.

همین بخش) نامعقول است، بنابراین، نخستین شیء که مقوم وجود نفس انسان است تصور شیء جزئی است، که بالفعل موجود است. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا برمی‌آید که نفس انسان جزئی از عقل بی‌نهایت خداست.[۶۴] بنابراین، وقتی که می‌گوییم که نفس انسان این یا آن چیز را درک می‌کند، چیزی جز این نمی‌گوییم که خدا این یا آن تصور را داراست، اما نه از این حیث که نامتناهی است، بلکه از این حیث که به‌واسطهٔ طبیعت نفس انسان ظاهر شده است، یا از این حیث که مقوِّم ذات نفس انسان است و هنگامی که می‌گوییم که خدا این یا آن تصور را دارد، نه فقط از این حیث که او مقوّم طبیعت نفس انسان است، بلکه از این حیث که علاوه بر نفس انسان، مقارن با آن، تصور شیء دیگری را هم دارد، در آن هنگام چیزی جز این نمی‌گوییم که نفس انسانی آن شیء را فقط تا حدی، یا به‌طور ناقص ادراک می‌کند.

تبصره: بدون شک، عدهٔ کثیری از خوانندگان در اینجا درنگ خواهند کرد و دربارهٔ اشیاء متعددی اندیشه خواهند کرد که باعث تردیدشان خواهد بود، و لذا از آنها می‌خواهم تا آرام جلو بروند و گام به گام با من راه بیایند و پیش از آنکه همهٔ مطالب مرا بخوانند دربارهٔ آنها به قضاوت نپردازند.

قضیهٔ ۱۲. هر چه در **موضوع**[۶۵] **تصوری که مقوّم نفس انسان است رخ می‌دهد، نفس انسان باید آن را درک کند، یا به‌عبارت دیگر، تصور آن بالضروره در نفس انسان وجود خواهد داشت، یعنی اگر موضوع تصوری که مقوّم نفس انسان است جسم باشد، ممکن نیست چیزی در آن رخ دهد که به‌وسیلهٔ نفس درک نشود.**[۶۶]

برهان: هر چیزی که در موضوع تصوری رخ می‌دهد، علم به آن ضرورةً در خدا موجود است (نتیجهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش) از این حیث که اعتبار شده که او با تصور آن شیء

۶۴. زیرا گفته شد که چیزی که مکوّن و مقوّم نفس انسان است، تصور یا صورت یک شیء است.

۶۵. من به‌جای object در اینجا موضوع را به شیء، ترجیح دادم، مرحوم فروغی شیء را ترجیح داده است به‌جای آن به تناسب مقام متصوّر و متعلّق هم به‌کار خواهم برد، چنانکه قبلاً هم به‌کار بردم.

۶۶. مقصود این است که هر تغیری، در جسم که تصورش مقوّم و مکوّن نفس انسانی است رخ بدهد، نفس از آن آگاه خواهد بود، به دلیل اینکه علم به آن در خدا موجود است و خدا هم مقوّم و مکوّن نفس انسان است و لذا علم به آن در نفس انسانی موجود خواهد بود.

متعین شده است، یعنی (قضیهٔ ۱۱، همین بخش) از این حیث که او مقوّم نفس هر شیء است. بنابراین هر چیزی که در موضوع تصوری که مقوّم نفس انسان است رخ می‌دهد، علم به آن ضرورةً در خدا، از این حیث که او مقوّم طبیعت نفس انسان است موجود است. به عبارت دیگر (نتیجه قضیهٔ ۱۱، همین بخش) علم به این شیء بالضروره در نفس موجود خواهد بود، یا نفس آن را درک خواهد کرد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: این قضیه از تبصرهٔ قضیهٔ ۷، همین بخش آشکارا قابل استنباط است و با وضوح بیشتری فهمیده می‌شود. خواننده به آن مراجعه کند.

قضیهٔ ۱۳. موضوع تصوّری که مقوّم نفس انسان است، جسم، یا حالت معیّنی از بعد است، که بالفعل موجود است و نه چیز دیگر.[۶۷]

برهان: اگر بدن موضوع نفس انسان نباشد، تصورات احوال بدن، در خدا از این حیث که او مقوّم نفس ماست، موجود نخواهند بود (نتیجهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش)، بلکه از این حیث موجود خواهند بود که او مقوّم نفس شیء دیگر است، یعنی (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) تصورات احوال بدن در نفس ما موجود نخواهند بود. اما (اصل متعارف ۴، همین بخش) ما تصوراتی از احوال بدن داریم. بنابراین، موضوع تصوری که مقوّم نفس

۶۷. همان طور که Parkinson توجه داده عبارت اسپینوزا که موضوع (objecto) در جاهای دیگر (ideatto) تصوری را که مقوم نفس انسان است جسم می‌داند، این نکته را معین می‌کند که رابطهٔ میان نفس و جسم از نوع رابطهٔ میان عالم و معلوم است، یعنی که نفس عالم و جسم معلوم آن است. مراجعه شود به:

G.H.R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 105

امّا از سایر عبارات اسپینوزا برمی‌آید که نسبت میان آنها به هم پیوستگی است به گونه‌ای که هر دو یک شیء واحدند. باید توجه کرد، در اینجا نیز میان انسان و خدا، از جهتی مشابهت و از جهتی دیگر مفارقت مشاهده می‌شود. جهت مشابهت در این است که خدا به ذات خود عالم است، انسان هم به بدن خود عالم است. اما مفارقتشان در این است که خدا یک مرتبه و یک جا هم به ذات خود علم دارد و هم به همهٔ اشیائی که بالضروره از او ناشی می‌شوند، ولی انسان در مرتبهٔ اول به بدنش علم پیدا می‌کند و در مرتبهٔ دوم به اشیایی که خارج از بدن او هستند. به‌علاوه خدا، به ذات خود، به تمام صفات نامتناهیش علم دارد، ولی نفس انسان به‌عنوان حالتی از فکر او فقط به بدنش علم می‌یابد که حالتی از بعد است و نیز انسان برخلاف خدا جوهر واحدی نیست که نفس و بدن صفات او باشند، بلکه او مرکب از نفس و بدن است. اما این که انسان از نفس و بدن ترکیب یافته و دو چیز جدا و متمایز از یکدیگر به نظر می‌آیند، با وجود این با هم وحدت دارند و مانند دو رویهٔ یک سکه و یا دو سوی یک خط منحنی هستند که از یک سو محدب و از سوی دیگر مقعر می‌نماید و نفس در برخی از اعمالش وابستگی کمتری به بدن دارد. به حاشیهٔ قضیهٔ ۱۱ این بخش مراجعه شود.

انسان است بدن است و آن (قضیهٔ ۱۱، همین بخش) بالفعل موجود است. به‌علاوه، اگر نفس را موضوع دیگری جز بدن موجود بود، از آنجا که شیئی نیست که آن را اثری نباشد (قضیهٔ ۳۶، بخش ۱) لازم می‌آید که تصوری از این اثر بالضروره در نفس ما موجود باشد (قضیهٔ ۱۱، همین بخش)، اما (اصل متعارف ۵، همین بخش) چنین تصوری وجود ندارد. بنابراین، موضوع نفس ما بدنِ موجود است، نه چیز دیگر. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا برمی‌آید که انسان مرکب از بدن و نفس است و بدن انسان، آن طور که درکش می‌کنیم، موجود است.

تبصره: از اینجا نه فقط می‌فهمیم که نفس انسان با بدن او متحد است، بلکه همچنین نحوهٔ این اتحاد[۶۸] نیز فهمیده می‌شود. اما هیچ‌کس بدون این که قبلاً با طبیعت بدن ما آشنایی تام داشته باشد، نمی‌تواند آن را به‌طور کامل یا متمایز بفهمد. زیرا اموری که تاکنون ثابت کرده‌ایم همه عامّند و به انسان، بیشتر از جزئیات دیگر، که همهٔ آنها دارای نفسند،[۶۹] هر چند در مراتب مختلف، مربوط نیستند: زیرا، از هر شیئی در خدا بالضروره تصوری موجود است که او علت آن است، به همان ترتیبی که تصور بدن انسان در او موجود است و لذا هر سخنی که دربارهٔ تصور بدن انسان گفته‌ایم، بالضروره دربارهٔ تصور سایر اشیاء حقیقت دارد. به هر حال نمی‌توانیم انکار کنیم که تصورات مانند موضوعات آنها با یکدیگر فرق دارند و اینکه تصوری برتر از تصور دیگر و حاوی واقعیت بیشتری است، همان طور که موضوعی نسبت به موضوع دیگر برتر و محتوی واقعیت بیشتر است. بنابراین، برای اینکه اختلاف نفس انسان و سایر اشیاء و نیز برتری آن را نسبت به آنها معلوم کنیم، همان‌طور

۶۸. کمی پیش گفته شد که ممکن است رابطهٔ نفس با جسم رابطهٔ عالم با معلوم و یا عاقل با معقول باشد.

۶۹. مقصود از عبارت «همهٔ آنها دارای نفسند» «همه ذیحیاتی» و «همه ذیشعوری» طبیعت (panpsychistic) نیست، بلکه منظور این است که کلمهٔ نفس (animal-soul) عاری از معنای شعور و حیات به تمام اشیاء قابل اطلاق است زیرا او نفس را به مفهوم ذیحیات و ذیشعور به کار نمی‌برد، بلکه چنانکه گذشت آن را «تصور جسم» می‌داند که عام است و در خدا موجود است، و لذا می‌گوید نفس آنها در مراتب مختلف است. ولفسن می‌نویسد مقصود وی از این عبارت دقیقاً همان است که ارسطو از این کلام خود که می‌گوید «همهٔ اشیاء، در مراتب مختلف، دارای صورتند» قصد می‌کند. مراجعه شود به:

The Philosophy of Spinoza, vol. 2, p. 59

اما سخن ولفسن بی‌اساس است زیرا عبارت متن صراحت دارد که تصور اشیاء در خدا (به اصطلاح حکمای ما در علم خدا) موجود است و این از اصطلاح ارسطویی «صورت» که وجود خارجی دارد دور و به اعیان ثابتهٔ عرفای ما که وجود علمی دارند نزدیک است.

که گفته‌ایم، نخست باید طبیعت موضوع، یعنی طبیعت بدن انسان را بشناسیم. اما من در اینجا، نه قدرت شناساندن آن را دارم و نه این شناساندن برای آنچه می‌خواهم مبرهن سازم ضرورت دارد. با وجود این، به‌طور کلی خواهم گفت که هر جسمی نسبت به اجسام دیگر استعداد فعل و انفعال بیشتری داشته باشد، همزمان، نفس این جسم نیز نسبت به نفوس دیگر مستعد ادراک امور بیشتری خواهد بود. و هر اندازه که افعال یک جسم فقط به خودش مربوط باشد و اجسام دیگر در فعل با آن کمتر مشارکت داشته باشند، نفس این جسم نیز برای فهم متمایز مستعدتر خواهد بود. به این صورت، می‌توانیم برتری نفسی را بر نفس دیگر معلوم کنیم و نیز دلیل این را بدانیم که چرا فقط یک شناخت خیلی مغشوش و درهمی از بدن خود داریم، و امور کثیر دیگری که از اینها استنتاج خواهیم کرد. به همین دلیل، فکر می‌کنم که اکنون سزاوار است که حقایق مذکور را به‌درستی شرح دهم و مبرهن سازم که برای این مقصود ضروری است که قبلاً چند کلمه‌ای در خصوص طبیعت جسم گفته شود.

اصل متعارف[70] ۱: هر جسمی یا در حال حرکت است یا در حال سکون.

اصل متعارف ۲: هر جسمی که در حال حرکت است گاهی کند حرکت می‌کند، گاهی تند.

حکم ۱: اجسام از جهت حرکت و سکون و تندی و کندی از هم تمایز می‌یابند نه از جهت جوهر[71]

۷۰ اسلاف اسپینوزا طبق سنت فلسفی، معمولاً اجسام را به ساده و مرکب تقسیم کرده‌اند و مرکب را هم به دو قسم دانسته‌اند: قسمی از اجزای متشابه ترکیب یافته و قسم دیگر از اجزای غیرمتشابه و به‌ترتیب، دربارهٔ اجسام مذکور به بحث و گفتگو پرداخته‌اند. به‌طوری که ملاحظه می‌شود، اسپینوزا هم، با پیروی از همان تقسیم سنتی، در متن قضایای ۱۳ و ۱۴، تحت عناوین اصول متعارفه، احکام، تعاریف، تبصره و اصول موضوعه، با همان ترتیب سنتی، در سه قسمت متمایز به بیان مطالب می‌پردازد: اول در اصول متعارفهٔ اول و دوم و متعاقب آن در سه حکم، دربارهٔ اجسام ساده گفتگو می‌کند. دوم با ایراد تعریف و سه اصل متعارف و با ذکر احکام چهارم تا هفتم، در خصوص اجسام مرکبی که از اجزای متشابه ترکیب یافته‌اند بحث می‌کند که در تبصره حکم هفتم می‌گوید: تا اینجا فقط این را تصور کرده‌ایم که فقط از اجسامی ترکیب یافته است که آنها صرفاً به‌واسطهٔ حرکت و سکون و تندی و کندی از هم متمایز شده‌اند، یعنی که از ساده‌ترین اجسام مرکب شده است. سوم در تبصره حکم هفتم و با ایراد شش اصل موضوع راجع به جسمی بحث می‌کند که از اجزای غیرمتشابه مرکب شده‌اند.

۷۱ از آنجا که برخلاف اسلاف خود کلمهٔ جوهر را به ماده و صورت و نیز جسمی که از آنها ترکیب یافته‌اند اطلاق نمی‌کند، لذا برخلاف آنها سایر اجسام ساده را فقط از جهت حرکت و سکون و تندی و کندی می‌داند و در سایر ←

برهان: فرض من این است که قسمت اول این خود بدیهی است. اما این که اجسام از جهت جوهر از هم تمیز نمی‌یابند، از قضایای ۵ و ۸ بخش ۱، واضح است و واضح‌تر از آن، از آنچه در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۵، بخش ۱، گفته‌ام[72].

حکم ۲: همهٔ اجسام در بعضی از وجوه با هم اشتراک دارند[73].

برهان: زیرا همهٔ اجسام در این اشتراک دارند که مستلزم تصور صفت واحد و یکسان هستند (تعریف ۱، همین بخش). به‌علاوه در این اشتراک دارند که عموماً قابل حرکت و سکونند و حرکتشان گاهی تند است و گاهی کند.

حکم ۳: جسمی که در حال حرکت یا سکون است باید به‌وسیلهٔ جسم دیگری به حرکت یا سکون موجب شده باشد[74]، که آن هم به‌وسیلهٔ جسم دیگری موجب شده است و این جسم نیز به‌وسیلهٔ جسمی دیگر موجب شده است و همین‌طور تا بی‌نهایت[75]

برهان: اجسام اشیاء جزئی هستند (تعریف ۱، همین بخش) که (حکم ۱) از جهت حرکت و سکون از هم متمایز می‌شوند و بنابراین، هر یک باید بالضروره، به‌وسیلهٔ شیء جزئی دیگری به حرکت یا سکون موجَب شده باشد (قضیهٔ ۲۸، بخش ۱)، یعنی (قضیهٔ ۶، همین بخش)، به‌وسیلهٔ جسم دیگری که (اصل متعارف ۱) همچنین در حال حرکت یا سکون است. اما به همین دلیل، ممکن نیست این جسم هم در حرکت یا سکون باشد، مگر اینکه به‌وسیلهٔ جسم دیگری به حرکت یا سکون موجب شده باشد و باز، به همین دلیل، آن هم باید به‌وسیلهٔ جسم دیگری موجب شده باشد و همین‌طور تا بی‌نهایت. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا برمی‌آید که جسم متحرک به حرکت خود ادامه می‌دهد تا اینکه به

→ به جوهریت، یعنی صورت آنها، مدخلیتی نمی‌دهد.

۷۲ زیرا در آنجا ثابت شد که جوهر فقط به خدا قابل اطلاق است.

۷۳ یعنی همه مستلزم تصور صفت «بعد»اند.

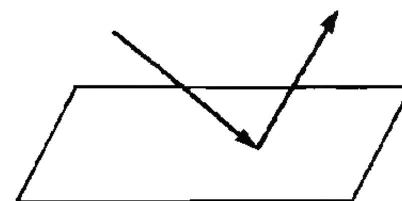
۷۴ و در این حکم، اصل علیت حرکت را بیان می‌کند. پیش از وی، ارسطو این اصل را به صورت زیر بیان کرده بود: «هر متحرکی به‌وسیلهٔ چیزی به حرکت درآمده است». مراجعه شود به:
David Ross, *Aristotle*, p. 94

۷۵ پیش از او جمهور ارسطوییان و قرون وسطاییان، وجود سلسلهٔ علل و معلولات نامتناهی را محال دانسته بودند، اما چنانکه در پیش گذشت، او امکان وجود سلسلهٔ علل و معلولات نامتناهی را پذیرفته است، به شرط اینکه تمام سلسله در باطن یک علت نامتناهی علت خود مندرج باشند و لذا این حکم را با این جمله پایان داد: «همین‌طور تا بی‌نهایت».

وسیلهٔ جسم دیگری به سکون موجب شود و جسم ساکن نیز در حال سکون باقی می‌ماند تا اینکه به‌وسیلهٔ جسم دیگری به حرکت موجب شود. به راستی، این خود بدیهی است، زیرا اگر من فرض کنم که مثلاً جسم «الف» در حال سکون است و در این حال به جسم دیگری که در حال حرکتند توجه نکنم، نمی‌توانم در خصوص جسم «الف» چیزی بگویم جز اینکه آن در حال سکون است و اگر بعداً جسم «الف» به حرکت در آید، مسلماً حرکت آن نتیجهٔ سکون قبلی آن نیست، زیرا ممکن نبود از سکون آن جز این نتیجه شود که آن باید همچنان در سکونش باقی بماند. اگر برعکس فرض شود که جسم «الف» در حال حرکت است تا وقتی که فقط به جسم «الف» توجه داریم، یگانه چیزی که می‌توانیم دربارهٔ آن بگوییم این است که آن جسم در حال حرکت است. و اگر بعداً ساکن شود، مسلماً ممکن نیست این سکون نتیجهٔ حرکت قبلی باشد، زیرا از حرکت آن ممکن نبود چیزی ناشی شود جز اینکه آن باید همچنان حرکت کند. بنابراین، سکون باید نتیجه چیزی باشد که در جسم «الف» موجود نیست، یعنی یک علت خارجی که جسم مذکور به‌وسیلهٔ آن به سکون موجب شده است.

اصل متعارف ۱: تمام حالاتی که در آنها جسمی از جسم دیگر متأثر می‌شود، از طبیعت جسم متأثر و همچنین از طبیعت جسم مؤثر ناشی می‌شوند، به‌طوری که امکان می‌یابد که یک جسم و همان جسم، به انحای مختلف، مطابق با اختلاف طبایع اجسام محرّک آن، حرکت کند و برعکس ممکن می‌شود که اجسام مختلف به‌وسیلهٔ یک جسم و همان جسم، به انحای مختلف به‌حرکت در آیند.

اصل متعارف ۲: وقتی که جسم در حال حرکت، با جسم ساکنی که نمی‌تواند حرکت کند، برخورد کند، برمی‌گردد و به حرکتش ادامه می‌دهد و زاویهٔ خط حرکت برگشت با سطح جسم ساکن، که جسم متحرک با آن برخورد کرده است برابر است با زاویه‌ای که خط حرکت برخورد با همان سطح به‌وجود آورده است.



تمام آنچه گفته شد مربوط به ساده‌ترین اجسام است، که فقط از جهت حرکت و سکون و تندی و کندی از هم متمایز می‌شوند. اکنون دربارهٔ اجسام مرکب سخن می‌گوییم:

تعریف: هرگاه تعدادی از اجسام، که به یک اندازه یا اندازه‌های مختلف هستند، به وسیلهٔ اجسام دیگر طوری تحت فشار قرار گیرند که به صورت امر متصل درآیند[۷۶]، یا اگر با سرعتهای یکسان یا مختلف در حرکتند، حرکات خود را، به نسبت معینی به یکدیگر منتقل سازند، گوییم که این اجسام با هم متصل شده و یک جسم یا یک شیء جزئی را پدید آورده‌اند که به‌واسطهٔ همین پیوستگی از اجسام دیگر تمیز می‌یابند.

اصل متعارف ۳: هر چه اجزای یک شیء جزئی یا یک جسم مرکب، در سطحی بزرگتر یا کوچکتر به هم پیوسته باشند، به همان اندازه، به سختی یا آسانی بیشتری می‌توان وضع آنها را دگرگون ساخت و در نتیجه به سختی یا آسانی بیشتری شکل آنها تغیّر می‌یابد. بنابراین، من اجسامی را که اجزای آنها در سطح بزرگتری به هم پیوسته‌اند سخت و اجسامی را که اجزای آنها در سطح کوچکتری به هم پیوسته‌اند نرم می‌نامم و اجسامی را که اجزای آنها در میان یکدیگر در حرکتند مایع می‌خوانم.

حکم ۴: اگر از یک جسم یا یک شیء جزئی که از تعدادی از اجسام مرکب شده، اجسامی جدا شود و در همان حال اجسام دیگری با همان تعداد و با همان طبیعت جای آنها را بگیرد، آن شیء جزئی همان طبیعت قبلی را، بدون هیچ تغیّری در صورت آن حفظ خواهد کرد.

برهان: اجسام از جهت جوهر از هم متمایز نیستند (حکم ۱). آن چیزی که صورت یک شیء جزئی را پدید می‌آورد همان اتصال اجسام است (تعریف قبلی) که این اتصال (فرض) با وجود تغیّر مستمر اجسام حفظ شده است. بنابراین، این شیء جزئی طبیعت خود را حفظ خواهد کرد، هم از جهت جوهر و هم از جهت حالت. مطلوب ثابت شد.

حکم ۵: اگر اجزای ترکیب کنندهٔ یک شیء جزئی طوری بزرگتر یا کوچکتر گردند که همان نسبتهای قبلی حرکت و سکون را در میانشان حفظ کنند، این شیء جزئی، بدون اینکه تغیّری در صورتش پیدا شود، طبیعت قبلی خود را حفظ خواهد کرد.

۷۶. B به‌وسیلهٔ اجسام دیگر طوری با هم تداخل کنند که همواره با هم در تماس باشند.

برهان: برهان این قضیه به گونهٔ برهان قضیهٔ قبلی است.

حکم ۶: اگر تعدادی از اجسام ترکیب کنندهٔ یک شیء جزئی، بر اثر فشار وارد، حرکت خود را از مسیری به مسیر دیگر به گونه‌ای تغییر دهند که، با وجود این، به ادامهٔ حرکت خود قادر باشند و حرکتشان را به همان نسبت قبلی به یکدیگر منتقل کنند، این شیء جزئی، بدون اینکه صورتش تغییر یابد، طبیعتش را حفظ خواهد کرد.

برهان: این خود واضح است، زیرا فرض این است که این شیء جزئی تمام آنچه را که، طبق تعریف، مقوِّم صورت آن است حفظ می‌کند.

حکم ۷: به‌علاوه شیء جزئی که این‌گونه ترکیب یافته است، چه به صورت کل حرکت کند و چه در سکون باشد، چه در این مسیر حرکت کند و چه در آن مسیر، طبیعت خود را حفظ می‌کند، مشروط بر اینکه هر جزئی حرکتش را حفظ کند و مانند قبل آن را به اجزای دیگر انتقال دهد.

برهان: این برهان از تعریف شیء جزئی واضح است. نگاه کنید به تعریف قبل از حکم ۴.

تبصره: بنابرین، می‌بینیم چگونه ممکن است که شیء جزئی مرکب به انحای متعدد تحت تأثیر قرار گیرد و با وجود این طبیعتش را حفظ کند. تا اینجا، ما شیء جزئی را طوری تصور کرده‌ایم که فقط از ساده‌ترین اجسام، یعنی اجسامی که به‌وسطهٔ حرکت و سکون، کندی و تندی از یکدیگر متمایز می‌شوند، ترکیب یافته است. اگر اکنون نوع دیگری از شیء جزئی را اعتبار کنیم، که از جزئیات متعدد مختلفةالطبایع ترکیب یافته است، خواهیم دید که ممکن است به انحاء متعدد دیگر تحت تأثیر قرار گیرد و با وجود این طبیعتش محفوظ بماند. زیرا از آنجا که هر یک از اجزای آن از اجسام متعددی ترکیب یافته هر جزئی (بر بر حکم قبل) بدون تغیّر طبیعتش قادر خواهد بود که گاهی کندتر و گاهی تندتر حرکت کند و در نتیجه حرکتش را گاهی کندتر و گاهی تندتر به بقیهٔ اجزاء منتقل سازد[۷۷]. اگر اکنون، نوع سومی از شیء جزئی را تخیل کنیم که از نوع دوم مرکب شده باشد، خواهیم دید که ممکن است به انحاء متعدد تحت تأثیر قرار گیرد، بدون اینکه صورتش تغیّر یابد

۷۷ B و در نسخه حرکاتش را، با سرعتهای متنوع به بقیهٔ اجزا منتقل می‌سازد

اگر به این ترتیب تا بی‌نهایت پیش برویم، می‌توانیم به آسانی تصور کنیم که کل طبیعت عبارت است از تنها یک شیء جزئی که اجزای آن، یعنی اجسام، به انحای بی‌نهایت با هم فرق دارند، بدون این که در کل مفروض تغییری پیدا شود[۷۸]. اگر غرض من این بود که مخصوصاً در خصوص جسم بحث بگویم، لازم می‌بود که این مطلب را به‌طور کامل مبرهن سازم. اما چنانکه قبلاً گفته‌ام، من غرض دیگری دارم و این مطلب را صرفاً برای این خاطرنشان ساختم که به کمک آنها بتوانم آن اموری را که در نظر دارم به آسانی به اثبات برسانم.

اصول موضوعه[۷۹]

۱. بدن انسان، از اجزای کثیری مرکب است که طبایعشان با هم مختلف‌اند و هر یک از این اجزا نیز از اجزای متعدد دیگری مرکب است[۸۰].

۲. اجزائی که بدن انسان از آنها مرکب است بعضی مایع است، بعضی نرم و بعضی سخت.

۳. اجزائی که بدن انسان از آنها مرکب است و در نتیجه خود بدن انسان، به‌وسیلهٔ علل خارجی، به طرق مختلف تحت تأثیر قرار می‌گیرند.

۴. بدن انسان برای حفظ خود به اجسام کثیر دیگری نیازمند است، تا به‌وسیلهٔ آنها دوام و به عبارت دیگر حیات تازه بیابد[۸۱].

۷۸. عبارات مذکور به این مطلب مهم دلالت می‌کند که اسپینوزا چگونه تصور می‌کند که در داخل کل نامتغیر، تغیّر پیدا شود. یعنی که کل طبیعت را یک امر جزئی تصور می‌کند که اجزای آن، یعنی اجسام بدون اینکه تغیّری در کل پیدا شود، به انحای بی‌نهایت متغیر می‌شوند. برای مزید اطلاع مراجعه شود به:
G H R Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 80.

۷۹. در دو اصل موضوع اول و دوم به مقایسهٔ عالم کبیر macrocosm و عالم صغیر microcosm یعنی انسان نظر دارد و این معنی را می‌رساند که همان طور که عالم از اجزاء و اشیاء مختلف‌الطبایع، از قبیل جماد، نبات، حیوان، مایع و بخار مرکب است، انسان هم که عالم صغیر است، از اجزاء مختلفی مرکب است که بعضی نرم است، بعضی سخت است و بعضی دیگر مایع و در چهار اصل موضوع دیگر، به پاره‌ای از تغیّرات وظایف‌الاعضائی بدن اشاره می‌کند، که تحت تأثیر اجسام خارجی پیدا می‌شوند و نیز به پاره‌ای از تغیّرات نظر دارد که قدرت انسان در اجسام خارجی به‌وجود آورد.

۸۰. (C) و هر یک از اینها، در ذات خود بسیار پیچیده است.

۸۱. یعنی بدن انسان به‌واسطهٔ جذب غذا نیز که به اجزای بدنش تبدیل می‌یابد، از اشیاء خارجی متأثر شود.

۵. وقتی که جزء مایع بدن انسان بر اثر تحریک یک جسم خارجی، با جزء نرم آن چندین بار برخورد کند، سطح این جزء را دگرگون می‌سازد و علامتی روی آن می‌گذارد که گویی آثار آن جسم محرک خارجی است[۸۲].

۶. بدن انسان می‌تواند اجسام خارجی را به انحای متعدد به حرکت درآورد و به صور متنوع منتظم سازد.

قضیهٔ ۱۴. نفس انسان این استعداد را دارد که اشیاء کثیری را درک کند و این استعداد متناسب است با استعداد بدن او که بتواند تأثیرات کثیری را بپذیرد[۸۳].

برهان: بدن انسان (اصل موضوع ۳ و ۶) بوسیلهٔ اجسام خارجی، به انحای متعدد، تحت تأثیر قرار می‌گیرد، و این استعداد را دارد که اجسام خارجی را به انحای متعدد تحت تأثیر قرار دهد. اما نفس انسان (قضیهٔ ۱۲، همین بخش) باید همهٔ اموری را که در بدن انسان رخ می‌دهد درک کند. بنابراین، استعداد این را دارد که اشیاء کثیری را درک کند و این استعداد متناسب است با استعداد بدن او که بتواند تأثیرات کثیری را بپذیرد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۵. تصوری که مقوّم وجود بالفعل نفس انسان است بسیط نیست، بلکه مرکب از تصورات متعدد است[۸۴].

۸۲. عبارات ترجمه‌های انگلیسی در ترجمهٔ دو جملهٔ اخیر مختلف است، ولی معنی و حاصل واحد است و آن این است که اثر اجسام خارجی روی بدن می‌ماند، ولو مؤثر از بین رفته باشد.

۸۳. یعنی هر اندازه که بدن برای پذیرش تأثیرات مستعدتر باشد، نفس، به همان اندازه، برای ادراک اشیاء مستعدتر خواهد بود. اسلاف قرون وسطایی اسپینوزا، به پیروی از ارسطو، پس از تعریف نفس، دربارهٔ قوای آن سخن می‌گفتند و آنها را نخست به دو قسم مُدرکه و محرّکه تقسیم می‌کردند. مدرکه را هم دو قسم می‌دانستند: حواس خارجی و حواس داخلی، از قبیل حس مشترک، تخیل و حافظه و سپس به بحث دربارهٔ قوهٔ عاقله می‌پرداختند و همین تقسیمات مایه و پایهٔ تقسیم اسپینوزا شده است و در این بخش کتاب اخلاق، در قضایای ۱۴ و ۱۵ و ۱۶ دربارهٔ حواس خارجی (ظاهری)، در قضایای ۱۷ و ۱۸ در خصوص حواس باطنی، در قضایای ۱۹ تا ۲۳ راجع به شعور و علم سخن می‌گوید. در قضایای ۲۴ تا ۴۰ به شناسایی حقیقت می‌پردازد و در تبصرهٔ دوم قضیهٔ ۴۰ تا ۴۷، اقسام علم را مطرح می‌سازد و بالاخره، در قضایای ۴۸ و ۴۹ از اراده و به اصطلاح قرون وسطاییان از قوهٔ محرکه سخن می‌راند.

۸۴. یعنی شناختی که ذهن از بدن دارد که به نظر او مرحلهٔ نخست شناخت است، طبعاً مختلف است، زیرا ادراکی است مرکب از ادراکات مختلف.

برهان: تصوری که مقوّم وجود بالفعل نفس انسان است همان تصور بدن است (قضیهٔ ۱۳، همین بخش) و بدن (به موجب اصل موضوع ۱) از اجزای کثیری مرکب است، که هر کدام از آن اجزا نیز از اجزای کثیر دیگر مرکب است. و اما تصور همهٔ اشیاء جزئی، که بدن از آنها ترکیب یافته است، ضرورةً در خدا موجود است (نتیجهٔ قضیهٔ ۸، همین بخش). بنابراین (قضیهٔ ۷، همین بخش)، تصور جسم انسان مرکب از تصورات متعدد اجزای آن است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۶. تصور هر حالتی که بدن انسان در آن حالت بوسیلهٔ جسم خارجی متأثر شده است، باید مستلزم طبیعت بدن انسان و همزمان مستلزم طبیعت آن جسم خارجی باشد[۸۵].

برهان: تمام حالاتی که در آنها جسمی متأثر شده است، از طبیعت جسم متأثر و همزمان از طبیعت جسم مؤثر ناشی می‌شوند (اصل متعارف ۱، بعد از نتیجه حکم ۳) و لذا (به موجب اصل متعارف ۴، بخش ۱) تصور این حالات باید بالضروره مستلزم وجود طبیعت هر دو جسم باشد و بنابراین، تصور هر حالتی که در آن بدن انسان به نحوی به وسیلهٔ جسم خارجی متأثر می‌شود مستلزم وجود طبیعت بدن انسان و طبیعت آن جسم خارجی است. مطلوب ثابت شد.

نتیجهٔ ۱: از اینجا، اولاً برمی‌آید که نفس انسان، همزمان با درک طبیعت بدن خود، طبیعت اجسام کثیر دیگری را نیز درک می‌کند[۸۶].

نتیجهٔ ۲. ثانیاً چنین برمی‌آید که تصوراتی که ما از اجسام خارجی داریم بیشتر به مزاج بدن خود ما دلالت می‌کند تا طبیعت اجسام خارجی که این را، در ضمیمهٔ بخش ۱، با مثالهای بسیار شرح داده‌ام[۸۷].

۸۵. یعنی شناخت طبیعت بدن انسان مستلزم شناخت طبیعت آن اجسام خارجی است، که بواسطهٔ آنها متأثر شده و به حرکت درآمده است.

۸۶. ولفسن می‌نویسد مقصود وی از این نتیجه این است که شناخت اجسام خارجی معلول شناخت بدن خود است. مراجعه شود به

The Philosophy of Spinoza, vol. 2, p. 78

۸۷. یعنی شناخت اجسام خارجی متناسب با ساختمان بدن خود ماست. پس تصوراتی که از اشیاء خارجی داریم بیشتر به ساختمان بدن خود ما دلالت دارند تا به طبیعت اجسام خارجی. اما، با وجود این، باید توجه داشت که اسپینوزا ذهن‌گرا نبوده است، زیرا در نظر وی اشیاء خارجی همان اندازه واقعیت دارند که خود ما.

—

قضیهٔ ۱۷. [۸۸] **اگر بدن انسان به نحوی متأثر شود که مستلزم وجود طبیعت جسمی خارجی باشد، نفس انسان آن جسم خارجی را به صورت «موجودی بالفعل» و یا «موجودی حاضر»، به نظر می‌آورد، مگر تأثر بدن انسان به گونه‌ای باشد که وجود یا حضور آن جسم خارجی را نفی کند.**

برهان: این قضیه واضح است. زیرا، تا وقتی که بدن انسان به این نحو متأثر می‌شود، نفس او به این حال جسم خارجی[۸۹] نظر می‌دارد (قضیهٔ ۱۲، همین بخش)، یعنی (به موجب قضیهٔ قبلی) حالتی را تصور می‌کند که بالفعل موجود است و این تصور مستلزم وجود طبیعت جسم خارجی است، یعنی تصوری دارد که وجود یا حضور طبیعت جسم خارجی را رفع[۹۰] نمی‌کند، بلکه وضع می‌کند. بنابراین نفس (به موجب نتیجهٔ ۱ قضیهٔ قبلی) این جسم خارجی را همچون موجود بالفعل یا موجود حاضر به نظر می‌آورد، مگر تأثر بدن انسان به گونه‌ای باشد، که الی آخر. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: نفس می‌تواند آن اشیاء خارجی را که بدن انسان زمانی به‌وسیلهٔ آنها متأثر شده است، همچون اشیاء حاضر به نظر آورد، هر چند آنها نه حاضر باشند و نه موجود[۹۱].

برهان: وقتی که اجزای مایع بدن[۹۲] انسان، تحت فشار اجسام خارجی، با اجزای نرم بدن[۹۳] برخورد می‌کنند، سطح آنها را دگرگون می‌سازند و سطوح جدیدی به‌وجود می‌آورند

۸۸. در این قضیه بحث دربارهٔ حس داخلی را آغاز می‌کند. اسلاف قرون وسطایی وی معمولاً در برابر پنج حس خارجی از پنج حس داخلی نام می‌بردند. مراجعه شود به

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, p. 80

دکارت در برابر پنج حس خارجی فقط از دو حس داخلی، یعنی تخیل و حافظه، سخن به میان آورد (*The Principles of Philosophy*, part 4, exc). اسپینوزا از همین دو حس سخن می‌گوید و آن را موضوع بحث قضایای ۱۷ و ۱۸ این بخش قرار می‌دهد و در قضیهٔ ۱۷ و نتیجهٔ آن صرفاً یک جریان نفسانی را گزارش می‌دهد بدون اینکه برای آن اسمی بگذارد. اما در پایان تبصرهٔ این قضیه آن را خیال می‌نامد و می‌گوید برای حفظ اصطلاح متداول، آنها را صور خیالی می‌نامیم، و در قضیهٔ ۱۸ اصطلاح حافظه (memoria) را به کار می‌برد.

۸۹. یعنی تأثیر جسم خارجی در بدن.

۹۰. یا «نفی».

۹۱. در این نتیجه و تبصرهٔ بعد از آن تأکید می‌کند که تأثیرات اشیاء خارجی پس از غیاب آنها روی بدن باقی می‌مانند.

۹۲. مثلاً خون.

۹۳. یعنی اعصاب و مغز.

(اصل موضوع ۵)، از این رو، پس از برخورد، در مسیر دیگری برمی‌گردند که با مسیر قبلی متفاوت است (اصل متعارف ۲، پس از نتیجهٔ حکم ۳) و بعدها نیز که با «حرکت خود به خودی»[۹۴] با این سطوح جدید برخورد می‌کنند، همان گونه برمی‌گردند که هنگام برخوردشان تحت فشار اجسام خارجی برمی‌گشتند. در نتیجه آن اجزای مایع، در حالی که به این ترتیب برمی‌گردند و به حرکت خود ادامه می‌دهند، بدن انسان را آن گونه متأثر می‌کنند که قبلاً متأثر کرده‌اند و نفس (قضیهٔ ۱۲، همین بخش) از اجسام خارجی باز دیگر اندیشه‌ای می‌سازد، یعنی که (قضیهٔ ۱۷، همین بخش) جسم خارجی را همچون حاضر به نظر می‌آورد، و این امر، هر بار که اجزای مایع بدن انسان بر اثر حرکت «خود به خودی» با همان سطوح برخورد می‌کنند، روی می‌دهد و به همین سبب است که هر چند اجسام خارجی، که به‌وسیلهٔ آنها یک بار بدن انسان تحت تأثیر قرار گرفته است، دیگر وجود ندارند، با وجود این نفس همچنان آنها را حاضر به‌نظر می‌آورد.

تبصره: بنابراین، می‌بینیم که چگونه برای ما ممکن می‌شود که این اشیاء معدوم را حاضر به نظر آوریم. البته، وقوع این امر به‌واسطهٔ علل دیگر نیز قابل تبیین است. اما من در اینجا خود را قانع ساختم که آن را تنها با یک علت تبیین کنم، به‌طوری که گویی درست با علت راستینش تبیین کرده‌ام[۹۵]. به راستی فکر نمی‌کنم که از حقیقت خیلی دور باشم، زیرا هر اصل موضوعی که فرض کرده‌ام تجربه تأییدش کرده است و پس از اینکه ثابت کردم که انسان، آن طور که درکش می‌کنیم وجود دارد، دیگر جایز نیست که دربارهٔ آن شک کنم (نتیجهٔ بعد از قضیهٔ ۱۳، همین بخش). به‌علاوه (نتیجهٔ قبلی و نتیجهٔ ۲ قضیهٔ ۱۶، همین بخش) فرقی آشکار می‌بینیم مثلاً میان تصور «پتر» که مقوم ذات نفس اوست و تصور «پتر» که در انسان دیگری موجود است، مثلاً در «پل» زیرا تصور اولی مستقیماً ذات بدن خود «پتر» را می‌نمایاند و مستلزم وجودش نیست مگر از این حیث که «پتر» وجود دارد. اما دومی برعکس، بیشتر به مزاج بدن «پل» دلالت می‌کند تا طبیعت «پتر». بنابراین، تا وقتی که بدن «پل» با آن ساختمان وجود دارد، در این وقت، نفس «پل»، «پتر» را همچون موجودی حاضر به نظر می‌آورد،

۹۴. (Spontaneous movement) یعنی به صراحت طبع شاید به جای آن، «حرکت درون ذاتی»، و «از سوی ذات» به معنای عام کلمه هم مناسب باشد.

۹۵. به‌طوری که ملاحظه شد، او تخیل را برابر با اصول علم وظایف‌الاعضای زمانش تبیین کرد.

اگر چه موجود نباشد. و ما برای اینکه اصطلاح متداول را حفظ کنیم، آن احوال بدن انسان که تصورات آنها اشیاء خارجی را مانند اشیاء حاضر می‌نمایانند «صور خیالی»[۹۶] اشیاء می‌نامیم، اگر چه آنها[۹۷] در واقع اشکال اشیاء را به‌وجود نمی‌آورند[۹۸]. هنگامی که نفس اجسام را به این صورت به نظر می‌آورد، می‌گوییم که به تخیل[۹۹] آنها می‌پردازد. برای اینکه نشان دهیم خطا چیست، میل دارم به این واقعیت توجه شود که در تخیلات نفس از این لحاظ که تخیلاتند خطایی نیست، یعنی نفس از این حیث که تخیل می‌کند خطا نمی‌کند، بلکه خطایش فقط از این حیث است که فاقد تصوری است که نافی وجود این قبیل متخیلات[۱۰۰] باشد. زیرا اگر نفس، وقتی که اشیاء معدوم را همچون حاضر تخیل می‌کرد، می‌دانست که این اشیاء واقعاً موجود نیستند، این قدرت تخیل را کمال طبیعتش[۱۰۱] تلقی می‌کرد، نه نقص آن، به ویژه اگر این استعداد تخیل تنها به طبیعت خود وی مربوط باشد، یعنی که (تعریف ۷، بخش ۱) استعداد تخیل نفس مختار باشد[۱۰۲].

قضیهٔ ۱۸. اگر بدن انسان، در یک زمان، به‌وسیلهٔ دو یا چند جسم تحت تأثیر قرار گرفته

۹۶. همان طورکه Parkinson توجه داده است از عبارت اسپینوزا در اینجا برمی‌آید که منظور او از صور خیالی ـ برخلاف معنای جدید و متداول آن ـ تصاویر ذهنی نیست، بلکه احوال بدنی و طبیعی است که او تصاویر ذهنی را تخیل می‌نامد. مراجعه شود به
G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 110
اما اسپینوزا در همین کتاب گاهی هم کلمهٔ صورت خیالی را در مورد تصویر ذهنی به کار می‌برد. برای مثال، تبصرهٔ ۱ قضیهٔ ۴۰ همین بخش.

۹۷. یعنی صور خیالی.

۹۸. یا «اگر چه آنها صور اشیاء را فرا نمی‌خوانند». به تفسیر Parkinson مقصود این است کسی که مثلاً کتابی را می‌بیند، چنین نیست که شکل کوچکی از آن کتاب در جایی از مغزش باشد. مراجعه شود به کتاب سابق‌الذکر، همان صفحه.

۹۹. باید توجه داشت که واژهٔ «تخیل» در فلسفهٔ اسپینوزا معنایی وسیع دارد و به انواع متنوع معرفت اطلاق می‌شود. با وجود این، میان آنها وجه مشترکی موجود است و آن اینکه همهٔ انواع آن فاقد یقین حاصل از تعقل و استدلال عقلی و وسیلهٔ ناقص شناختند. برای مزید اطلاع، مراجعه شود به کتاب سابق‌الذکر، صفحهٔ ۱۳۹ و ۱۵۶.

۱۰۰. اشیاء غایبی که نفس آنها را حاضر پنداشته است.

۱۰۱. کارآیی طبیعتش.

۱۰۲. که در اینجا گفته شد مختار آن است که وجودش فقط به صرف ضرورت طبیعتش و فعلش تنها به اقتضای ذاتش واجب باشد.

باشد، بعدها، وقتی که نفس یکی از آن اجسام را تخیل کند، بیدرنگ اجسام دیگر را نیز به یاد خواهد آورد.

برهان: نفس هر جسمی را به این جهت تخیل می‌کند (نتیجهٔ قضیهٔ قبلی) که بدن انسان به واسطهٔ تأثیرات جسم خارجی به همان صورتی که وقتی اجزای معینی از آن به‌واسطهٔ همان جسم خارجی متأثر شده، متأثر گشته و وضع جدید یافته است. اما فرضاً بدن در همان وقت، در وضعی قرار گرفته که نفس دو جسم را در زمان واحد تخیل کرده است، بنابراین، اکنون هم دو جسم را در یک زمان تخیل خواهد کرد و هرگاه که یکی را تخیل کند، بلافاصله دیگری را هم به خاطر خواهد آورد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: از اینجا به وضوح می‌فهمیم که حافظه چیست. حافظه چیزی نیست مگر اتصال خاص تصوراتی[۱۰۳] که مستلزم وجود طبیعت اشیائی خارج از بدن انسانند و این اتصال در نفس طبق نظم و اتصال احوال بدن انسان رخ می‌دهد. اولاً می‌گویم فقط اتصال این تصورات است که مستلزم وجود طبیعت اشیائی خارج از بدن انسانند، نه تصوراتی که مبین طبیعت همان اشیاء هستند، زیرا در حقیقت (قضیهٔ ۱۶، همین بخش) تصورات احوال بدن انسانند، که هم مستلزم طبیعت آن و هم مستلزم طبیعت جسم خارجیند. ثانیاً می‌گویم این اتصال طبق نظم و اتصال احوال بدن رخ می‌دهد تا مگر آن را از اتصال تصوراتی که طبق نظام عقل پدیدار می‌شوند و ذهن را قادر می‌سازند تا اشیاء را از طریق علل نخستینشان دریابد و در همهٔ انسانها یکسان است، جدا سازم. از اینجا به وضوح می‌فهمیم که چرا نفس از فکر چیزی بی‌درنگ به فکر چیزی دیگر می‌افتد، که با چیز نخستین هیچ‌گونه مشابهتی ندارد. مثلاً، یک رومی، وقتی که دربارهٔ واژهٔ «پمم»[۱۰۴] می‌اندیشد، بلافاصله به فکر میوه می‌افتد، که نه هیچ شباهتی با آن صدای ملفوظ دارد

۱۰۳. همان طورکه انتظار می‌رفت، پس از بحث دربارهٔ تخیل در خصوص حافظه سخن گفت و آن را مانند تخیل تعریف کرد، جز اینکه تخیل مستلزم یک تصور است، در صورتی که حافظه مستلزم اتصال تصورات. این نکته قابل توجه است. این طورکه او حافظه را تعریف کرد که آن را اتصال تصورات شمرده‌اند، با معنای متداول آن یعنی شناخت امور گذشته وفق نمی‌دهد، بلکه بیشتر با «تداعی» به معنای متعارف آن سازگار است. برای مزید اطلاع مراجعه شود به کتاب سابق‌الذکر، صفحهٔ ۱۴۲.

۱۰۴. pomum یعنی که میان کلمهٔ «پمم» و میوه هیچ رابطهٔ منطقی موجود نیست، بلکه ارتباط و اتصال میان آنها طبق عادت پدید آمده است.

و نه آنها در چیزی با هم اشتراک دارند، جز اینکه بدن آن رومی عملا به‌واسطهٔ این چیز و این صدا در یک زمان متأثر شده است. یعنی آن انسان غالباً همان وقت که واژهٔ «پمم» را شنیده، آن میوه را هم دیده است. بنابراین هر انسانی، طبق عادتی که صور خیالی اشیاء را در بدنش ترتیب داده، از فکر چیزی به فکر چیزی دیگر می‌افتد، مثلا یک سرباز، وقتی که ردّ پای اسبی را روی شن می‌بیند، از فکر اسب به فکر اسب سوار و بعد به فکر جنگ می‌افتد. اما برعکس، یک روستایی از فکر اسب به فکر گاوآهن، مزرعه و جز آن منتقل می‌شود. بنابراین هرکسی بر حسب عادتش به اینکه صور اشیاء را در ذهن خود به این یا آن ترتیب با یکدیگر پیوند و ارتباط دهد از فکر چیزی به فکر این یا آن چیز دیگر انتقال می‌یابد[105].

قضیهٔ ۱۹. نفس انسان به خود بدن و به هستی آن علم نمی‌یابد، مگر به‌واسطهٔ تصورات احوالی، که بدن به‌وسیلهٔ آنها متأثر شده است.[106]

برهان: نفس انسان همان تصور بدن انسان یا علم به آن است (قضیهٔ ۱۳، همین بخش) و این علم در خداوند، از این حیث که به‌واسطهٔ تصور شیء جزئی دیگر متعیّن شده است، موجود است (قضیهٔ ۹، همین بخش). اما، از آنجا که بدن انسان به اجسام کثیری نیاز دارد تا به‌وسیلهٔ آنها پیوسته حیات تازه بیابد (اصل موضوع ۴) و نیز از آنجا که نظام و اتصال تصورات مانند نظام و اتصال علتهاست (قضیهٔ ۷، همین بخش)، و لذا این تصور در خدا، از این حیث که اعتبار شده است که او با تصورات اشیاء جزئی متعدد متعیّن شده، موجود خواهد بود. بنابراین، خدا تصور بدن انسان را دارد یا به آن عالم است، اما از این حیث، که با تصورات کثیر دیگری متعیّن شده است، نه از این حیث که مکوّن طبیعت نفس انسان است، یعنی نفس انسان به بدن انسان علم ندارد (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین

۱۰۵ ملاحظه می‌شود که در این قضیه و برهان و تبصرهٔ آن، تحت عنوان حافظه، از تذکر و رندعی معانی، به ویژه راجع به محفوظات آن سخن گفت.

۱۰۶ قبلا معلوم شد که احساس یگانه مجرایی است که به‌واسطهٔ آن بدن و هستی آن شناخته می‌شود. در این قضیه می‌گوید آنچه احساس به ذهن می‌رساند خود بدن نیست، بلکه تصورات احوال آن است و این برای ما این اصل کلی فلسفی که ما به خود اشیاء علم نداریم بلکه معلوم ما و حداقل معلوم بالذات و به اصطلاح حکمای ما معقول بالذات تصورات و صور آنهاست

بخش). اما تصورات احوال بدن در خدا، از این حیث که او مکوّن طبیعت نفس انسان است موجود است، یعنی (قضیهٔ ۱۲، همین بخش) نفس انسان این احوال را (قضیهٔ ۱۶، همین بخش)، و در نتیجه خود بدن انسان را به‌عنوان موجود بالفعل درک می‌کند (قضیهٔ ۱۷، همین بخش)، بنابراین نفس انسان فقط تا این حد بدن انسان را درک می‌کند. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۰. تصور نفس انسان یا علم به آن، مانند تصور بدن انسان و علم به آن، در خدا موجود است، از او ناشی است و به او راجع است[107].

برهان: فکر صفت خداست (قضیهٔ ۱، همین بخش) و بنابراین (قضیهٔ ۳، همین بخش) در او باید بالضروره تصوری از ذات خود، همراه با تصوری از حالات خود و نتیجةً تصوری از نفس انسان (قضیهٔ ۱۱، همین بخش)، موجود باشد. به‌علاوه این تصور یا علم به نفس انسان، در خدا، از این حیث که نامتناهی است، موجود نیست، بلکه از این حیث موجود است که با تصور شیء جزئی دیگری متعیّن شده است (قضیهٔ ۹، همین بخش). اما نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال علل است (قضیهٔ ۷، همین بخش)، بنابراین، تصور یا علم به نفس انسان، مانند تصور بدن انسان و علم به آن در خدا موجود است، از او ناشی است و به او راجع است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۱. تصور نفس با نفس متحد است، همان‌طور که خود نفس با جسم متحد است[108]

برهان: ما نشان داده‌ایم که نفس با جسم متحد است، زیرا همان جسم است که موضوع نفس است (قضایای ۱۲ و ۱۳، همین بخش)، بنابراین، به همین دلیل، باید تصور نفس نیز با موضوعش، یعنی خود نفس، متحد باشد، به همان صورتی که نفس با جسم متحد است. مطلوب ثابت شد.

تبصره: این قضیه از آنچه در تبصرهٔ قضیهٔ ۷، همین بخش گفته شد خیلی روشنتر فهمیده می‌شود، زیرا آنجا نشان داده‌ایم که تصور بدن و خود بدن، یعنی نفس و بدن

۱۰۷ یعنی خدا فقط به بدن انسان علم ندارد، بلکه به نفس او هم علم دارد، همان‌طور که انسان هم فقط به بدنش علم ندارد بلکه به نفسش نیز عالم است و در این مقایسه‌ای است میان عالم کبیر و عالم صغیر، یعنی انسان.

۱۰۸ قبلا گفته شد که ممکن است اتحاد نفس با جسم نوع اتحاد عالم با معلوم باشد.

(قضیهٔ ۱۳، همین بخش)، شیء واحد است، که گاهی تحت صفت فکر اعتبار شده و گاهی تحت صفت بعد؛ بنابراین تصور نفس و خود نفس نیز شیء واحد است که تحت صفت واحد و فارد، یعنی صفت فکر، اعتبار شده است. من می‌گویم تصور نفس و خود نفس، به ضرورت واحدی، در خدا موجودند و از قدرت تفکر واحدی از او ناشی می‌شوند زیرا، در حقیقت، تصور نفس یعنی تصور تصور چیزی نیست جز صورت تصور[109]، از این حیث که به‌عنوان حالت فکر بدون ارتباط با موضوعش اعتبار شده است، همچنین کسی که چیزی را می‌داند، به واسطهٔ همین واقعیت[110] می‌داند که آن را می‌داند، و در عین حال می‌داند که می‌داند که می‌داند و همین‌طور، تا بی‌نهایت. دربارهٔ این موضوع بعدها بیش از این سخن خواهیم گفت.

قضیهٔ ۲۲. نفس انسان نه فقط احوال بدن، بلکه تصورات این احوال را هم درک می‌کند.

برهان: تصورات تصورات احوال، به همان ترتیب تصورات احوال، در خدا ناشی و به او راجعند. این، مانند قضیه ۲۰ همین بخش مبرهن می‌شود. اما تصورات احوال بدن در نفس انسان (قضیهٔ ۱۲، همین بخش)، یعنی در خدا، از این حیث که مکوّن نفس انسان است، موجود است (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش). بنابراین، تصورات این تصورات هم در خدا، از این حیث که او به نفس انسان عالم است، یا تصور آن را دارد موجودند یعنی در خود نفس انسان موجود خواهند بود (قضیهٔ ۲۱، همین بخش). بنابراین، نفس انسان نه فقط احوال بدن را بلکه همچنین تصورات این احوال را نیز درک می‌کند. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۳. نفس خود را نمی‌شناسد، مگر از این حیث که تصورات احوال بدن را درک می‌کند.

برهان: تصور نفس یا علم به آن، مانند تصور بدن یا علم به آن در خدا موجود است، از او ناشی و به او راجع است[111] (قضیهٔ ۲۰، همین بخش). اما از آنجا که نفس انسان

۱۰۹ ملاحظه می‌شود، که از تصور نفس، یا علم به نفس، به «تصور تصور» و معنا به صورت تصور تعبیر می‌کند

۱۱۰ یعنی همین دانستن

۱۱۱ مقصود وی از شناخت و علم نفس به خود، خودآگاهی و فعالیت عقلانی اوست، زیرا فعالیت عقلانی نفس، با قدرت او به شناخت خود و تصور تصورات، خدا و اشیاء جزئی [illegible] می‌شود

خود بدن انسان را نمی‌شناسد (قضیهٔ ۱۹، همین بخش)، یعنی علم به بدن انسان، به خدا، از این حیث که او مقوم طبیعت نفس انسان است، راجع نیست (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) و لذا، علم به نفس، به خدا، از این حیث که او مقوم ذات نفس است، راجع نیست، پس نفس انسان، به این صورت، خود را نمی‌شناسد (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش). به‌علاوه، تصورات احوالی که بدن به‌واسطهٔ آنها متأثر شده است مستلزم طبیعت خود بدن هستند (قضیهٔ ۱۶، همین بخش)، یعنی که با طبیعت نفس سازگارند (قضیهٔ ۱۳، همین بخش). بنابراین، علم به این تصورات بالضروره مستلزم علم به نفس خواهد بود. اما علم به این تصورات در خود نفس انسان است (قضیهٔ قبلی همین بخش)، پس نفس انسان، تنها به این صورت خودش را می‌شناسد.[112] مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۴. [113]نفس انسان مستلزم علم تام به اجزای سازندهٔ بدن انسان نیست.

برهان: اجزای سازندهٔ بدن انسان فقط از این حیث به ذات خود بدن انسان مربوط می‌شوند که حرکاتشان را به نسبت ثابت و معینی به یکدیگر منتقل می‌سازند (نگاه کن به تعریفی که بعد از نتیجهٔ حکم ۳ آمده است)، نه از این حیث که ممکن است به‌عنوان اشیاء جزئی، بدون ارتباط به بدن انسان، اعتبار شوند. زیرا اجزای بدن انسان جزئیتی

۱۱۲ نکته‌ای که مبنای هر نوع علم و شناخت، از حس گرفته تا عقل (به استثنای علم شهودی که دربارهٔ آن بعد سخن گفته خواهد شد) و همین‌طور شعوری که با حس و تخیل و عقل همراه است، ادراک حسی است و این همان است که پیش از او ارسطو و پیروانش گفته‌اند که از عبارات ارسطو در کتاب نفس چنین برمی‌آید که نفس مانند دست است، همان‌گونه که دست ابزار ابزارهاست، نفس نیز صورت صورتها و حس هم صورت محسوسات است. مراجعه شود به:

The Basic Works of Aristotle, De Anima, Bk. III, Chap. 8, 432a, p. 595

و از آنجا که جدا از مقادیر محسوس، چیزی که به نظر مستقل از آنها موجود نیست، صور معقول نیز در صور محسوس وجود دارند، چه آنها که معقولات انتزاعی هستند و چه صفات و احوال محسوسات و از اینجاست که بدون احساس نه می‌توان چیزی را آموخت و نه می‌توان چیزی را فهمید و تفکر و تعقل نیز همراه با یکی از صور خیالی است

۱۱۳ مضمون قضایای ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ این است که ما به اشیاء خارجی علم روشن و متمایز نداریم و در این مقصد با ذکر به مقولات متخصص قضیه ۲۴ این است که علم ما به اجزای پدیدآورنده و سازندهٔ بدن انسان علم تام نیست، یعنی علمی نیست که بدیهی و روشن و متمایز باشد، زیرا تمام آنچه نفس دربارهٔ آنها می‌داند مربوط به علم آنهاست نه به طبیعت آنها، عملکرد آنها هم نتیجهٔ نظام پیچیدهٔ علّی است و لذا روشن و متمایز شناخته نمی‌شوند یعنی نفس نیروی که قدرت فهم و شناخت عملکرد اجزای سازندهٔ بدن را داشته باشد، باید قبلاً نظام کامل طبیعت را فهمیده و شناخته باشد و این هم به سادگی ممکن نمی‌شود

هستند بسیار پیچیده (اصل موضوع ۱) که ممکن است اجزای آنها از بدن انسان جدا شوند (حکم ۴) و حرکاتشان را (اصل متعارف ۱، بعد از حکم ۳) به اجسام دیگر به طریق دیگر منتقل سازند، و با وجود این طبیعت و صورت خود بدن انسان کاملاً محفوظ بماند. بنابراین (قضیهٔ ۳، همین بخش)، تصور هر جزء یا علم به آن در خدا، از این حیث که اعتبار شده است که او با تصور شیء جزئی دیگر متعیّن شده است، موجود خواهد بود (قضیهٔ ۹، همین بخش)، که شیء جزئی در نظام طبیعت بر خود جزء مقدم است (قضیهٔ ۷، همین بخش). ممکن است این سخن دربارهٔ هر جزئی از اشیاء که سازندهٔ بدن انسان است گفته شود. بنابراین علم به همهٔ اجزاء و اشیاء سازندهٔ بدن انسان در خدا موجود است، اما از این حیث که او به‌واسطهٔ تعداد کثیری از تصورات اشیاء متعین شده است، نه از این حیث که او فقط تصور بدن انسان را دارست، یعنی (قضیه ۱۳، همین بخش) تصوری که مقوم طبیعت نفس انسان است و لذا (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) نفس انسان مستلزم علم تام به اجزای سازندهٔ بدن انسان نیست. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۵. **تصور هیچ حالی از احوال بدن انسانی مستلزم علم تام به جسم خارجی نیست.**[114]

برهان: ما نشان داده‌ام که تصور هر حالی از احوال بدن انسان مستلزم طبیعت جسم خارجی است، از این حیث که (قضیهٔ ۱۶، همین بخش) آن جسم خارجی بدن انسان را به وجه معینی موجب می‌کند.[115] اما، از آنجا که جسم خارجی مذکور شیء جزئی است که به بدن انسان مربوط نیست، تصور آن، یا علم به آن، در خدا موجود است (قضیهٔ ۹، همین بخش)، از این حیث که اعتبار شده است که او به‌واسطهٔ تصور شیء دیگری که طبیعةً بر جسم خارجی[116] مقدم است متعیّن شده است (قضیهٔ ۷، همین بخش). بنابراین در خدا، از این حیث که تصور حال بدن را دارست، علم تام به شیء خارجی وجود ندارد، یا به عبارت دیگر، تصور حال بدن مستلزم علم تام به جسم خارجی نیست

۱۱۴ حاصل قضیه این است که نفس انسان به جسم خارجی علم تام ندارد، زیرا علم ما به اجسام خارجی از طریق احوال بدن خود ما و در نهایت به‌واسطهٔ ادراک حسی ماست، که ناقص و نامتمام است.

۱۱۵ یعنی به کاری وادار می‌کند. در قضیهٔ ۱۶ «متأثر می‌کند». تغییر عبارت از خود مؤلف است.

۱۱۶ ۱. از این حیث که اعتبار شده است او به‌واسطه تصور شیء دیگری، که تصور آن طبعاً بر خود جسم خارجی

مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۶. **نفس انسان هیچ جسم خارجی را به‌عنوان موجود بالفعل ادراک نمی‌کند، مگر به‌وسیلهٔ تصورات احوال بدن خود.**[117]

برهان: اگر بدن انسان به هیچ وجهی به‌وسیلهٔ جسمی خارجی متأثر نشده باشد، تصور بدن انسان (قضیهٔ ۷، همین بخش)، یعنی (قضیهٔ ۱۳، همین بخش) نفس انسان هم به هیچ وجهی به‌وسیلهٔ تصور وجود آن جسم متأثر نمی‌شود. اما از این حیث که بدن انسان به وجهی به‌وسیلهٔ جسمی خارجی متأثر شده است، تا این حد (قضیهٔ ۱۶، همین بخش با نتیجهٔ اش) آن جسم خارجی را درک می‌کند. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: نفس انسان از این حیث که جسمی خارجی را تخیل می‌کند، به آن علم تام ندارد.

برهان: هنگامی که نفس انسان اجسام خارجی را به‌واسطهٔ تصورات احوال بدن خود به نظر می‌آورد، می‌گوییم که نفس انسان تخیل می‌کند (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، همین بخش). و نفس انسان (قضیهٔ قبلی) به هیچ وجه دیگری نمی‌تواند اجسام خارجی را موجود بالفعل تخیل کند و بنابراین (قضیه ۲۵، همین بخش) نفس انسان، از این حیث که جسم خارجی را تخیل می‌کند، به آنها علم تام ندارد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۷.[118] **تصور هیچ حالی از احوال بدن انسان مستلزم علم تام به خود انسان نیست.**

برهان: هر تصوری از هر حالی از احوال بدن انسان مستلزم طبیعت بدن انسان است،

۱۱۷ حاصل اینکه درک وجود اجسام خارجی از طریق [illegible] و نحوهٔ تأثر آنها روی بدن ماست و چون بیشتر اجسامی که وقتی بدن ما را متأثر ساخته‌اند، اکنون در برابر حواس ما قرار ندارند و غایبند، لذا علم ما به آنها از نوع تخیل است که علم ناقص است.

۱۱۸ به طوری که مشاهده شد از قضیهٔ ۲۴ تا ۲۶، این نکته مورد تأکید قرار گرفت که علم ما به اجسام خارجی علم تام و روشن و متمایز نیست و در این نکته با دکارت همراه است. اکنون از این قضیه تا قضیهٔ ۳۱ روی این نکته تمرکز می‌ورزد که بر خلاف نظر دکارت، ما به وجود خودمان نیز علم تام و روشن و متمایز نداریم. حاصل قضایای ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ این است که از آنجا که نفس از اجزای سازندهٔ بدنش و نیز از اجسام خارجی که روی آن اثر می‌گذارند، تصور تام ندارد و لذا نه به بدن خودش علم تام دارد (قضیهٔ ۲۷)، نه به احوال و عوارض بدنش (قضیهٔ ۲۸) و نه به خودش یا به تصور خودش (تبصرهٔ قضیهٔ ۲۸ و قضیهٔ ۲۹). در قضایای ۳۰ و ۳۱ به ترتیب تأکید می‌کند که علم ما به دیمومت بدن خود و به دیمومت شیء خارجی نیز ناقص و نامتمام است.

از این حیث که اعتبار شده است که بدن انسان، به وجه معینی تحت تأثیر قرار گرفته است (قضیهٔ ۱۶، همین بخش) اما بدن انسان، از این حیث که یک شیء خارجی است، ممکن دارد که به وجوه کثیر دیگری هم تحت تأثیر قرار گیرد، لذا تصور این... (به برهان قضیهٔ ۲۵، همین بخش نگاه کنید).

قضیهٔ ۲۸. تصورات احوال بدن انسان، از این حیث که فقط به نفس انسان مربوطند، روشن و متمایز نیستند، بلکه مبهمند.

برهان: تصورات احوال بدن انسان هم مستلزم طبیعت اجسام خارجیند و هم مستلزم طبیعت خود بدن انسان (قضیهٔ ۱۶، همین بخش) و نباید نه فقط مستلزم طبیعت بدن انسان، بلکه همچنین مستلزم طبیعت اجزای آن باشند، زیرا احوال (اصل موضوع ۳ حلاقی) هستند، که در آنها اجزای بدن انسان و در نتیجه کل بدن او تحت تأثیر قرار گرفته است اما (قضایای ۲۴ و ۲۵، همین بخش) علم تام به اجسام خارجی همچنین علم به اجزای سازنده بدن انسان، در خدا از این حیث که معتبر شده است، که با نفس انسان متعین شده است تام نیست بلکه از این حیث تام است که با تصورات دیگر متعین شده است بنابراین تصورات این احوال، از این حیث که تنها به نفس انسان مربوطند، مانند نتایج بدون مقدمات‌اند. یعنی، چنانکه بدیهی است تصورات مبهمند. مطلوب ثابت شد

تبصره: به همین صورت مبرهن می‌شود که تصوری که مکون طبیعت نفس انسان است، وقتی که فقط به ذات خود اعتبار شود، نه روشن است و نه متمایز، همچنانکه تصور نفس انسان و تصورات تصورات احوال بدن انسان نیز وقتی که فقط از حیث ارتباطشان به نفس اعتبار شوند، چنانکه هر کسی به آسانی می‌تواند دریابد، واضح و متمایز نیستند

قضیهٔ ۲۹. تصور تصور هیچ حالی از احوال بدن انسان مستلزم علم تام به نفس انسان نیست

برهان: تصور هیچ حالی از احوال بدن انسان مستلزم علم تام به خود بدن نیست (قضیهٔ ۲۷، همین بخش) به عبارت دیگر، کاملاً مبیّن طبیعت آن نیست، یعنی (قضیهٔ ۱۳، همین بخش) کاملاً بر طبیعت نفس انسان منطبق نمی‌شود، و بنابراین (اصل متعارف ۶، بخش ۱) تصور این تصور نه کاملاً مبیّن نفس انسان است، و نه مستلزم علم تام به آن

است. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا واضح می‌شود که نفس انسان، هر بار که اشیاء را در نظام معمول طبیعت[119] ادراک می‌کند، نه به خودش علم تام دارد، نه به بدن خودش و نه به اجسام خارجی، بلکه علمش به اینها تنها علمی مبهم و ناقص است.[120] زیرا علم نفس به خود تنها از طریق ادراک تصورات احوال بدن است (قضیهٔ ۲۳، همین بخش) به‌علاوه (قضیهٔ ۱۹، همین بخش) نفس بدن خود را تنها به واسطهٔ همین تصورات احوال بدن ادراک می‌کند که فقط به‌واسطهٔ آنها اجسام خارجی را هم ادراک می‌کند (قضیهٔ ۲۶، همین بخش)، بنابراین از این حیث که دارای این تصورات است، نه به خودش علم تام دارد (قضیهٔ ۲۹، همین بخش) نه به بدنش، و نه به اجسام خارجی (قضیهٔ ۲۵، همین بخش)، بلکه علمش به آنها فقط (قضیهٔ ۲۸، همین بخش و تبصرهٔ آن) علمی مبهم و ناقص است. مطلوب ثابت شد

تبصره: آشکارا می‌گویم که نفس نه به خودش علم تام دارد، نه به جسم خودش و نه به اجسام خارجی، بلکه علم او به این امور فقط علم مبهم است، هر بار که اشیاء را در نظام معمول طبیعت دریابد، یعنی از خارج، به عبارت دیگر با پیدایش یک موقعیت اتفاقی موجب شده باشد که به اشیاء نظر کند، نه از داخل، که در این صورت اشیاء متعدد را در یک زمان منظور نظر قرار می‌دهد و موارد اختلاف و اشتراک یا تضاد آنها را می‌فهمد. زیرا هر وقت که نفس از داخل تمایل یابد که به این صورت یا به هر صورت دیگری به اشیاء نظر کند، آنها را روشن و متمایز درک می‌کند[121]؛ چنان که هم اکنون نشان خواهیم داد

۱۱۹. مقصود از «نظام معمول طبیعت» Communis naturae ordo (Common order of nature) اجزای منفصل و دفعت است. می‌خواهد بگوید، که علت اینکه نفس از اشیاء مذکور تصور تام ندارد این است که آنها را همچون اجزای پراکنده و گسستهٔ واقعیت درک می‌کند، نه مجموعه‌ای پیوسته و مرتبط و به‌عنوان اجزایی در واقعیت تام و تمام. به‌طوری که ملاحظه خواهد شد، در تبصرهٔ همین قضیه می‌افزاید، که در صورتی که طبیعت به صورت اجزای گسسته و منفصل تصور شود، ارتباط اشیاء طبیعی با یکدیگر صوری و ظاهری می‌نماید که به حسب یک نظم اتفاقی واقع شده است، نه درونی و باطنی که به حسب ارتباط کلی علت با هم مرتبط شده‌اند.

۱۲۰. از عبارت نتیجه تا اینجا خلاصهٔ قضایای ۲۷ و ۲۸ و ۲۹ است.

۱۲۱. عبارت متن درهم است، ظاهراً مقصود این که اگر ارتباط داخلی اشیاء و پیوستگی درونی سلسله علل و معلولات را دریابیم، اشیاء را روشن و متمایز خواهیم یافت. اما اگر ظاهر اشیاء را ببینیم و از پیوستگی درونی و علّی آنها غافل باشیم، علم ما به آنها روشن و متمایز نخواهد بود

قضیهٔ ۳۰. ما در خصوص دیمومت بدن خود فقط می‌توانیم علم بسیار ناقص داشته باشیم.

برهان: دیمومت بدن ما نه به ذات بدن ارتباط دارد (اصل متعارف ۱، همین بخش) و نه[122] به طبیعت مطلق خدا (قضیهٔ ۲۱، بخش ۱)، بلکه (قضیهٔ ۲۸، بخش ۱) بدن به موجِب عللی بر وجود و فعل موجَب شده که آن علل نیز به نوبهٔ خود به وجه معین و محدودی به موجِب علل دیگری بر وجود و فعل موجَب شده‌اند، و باز این علل نیز به‌وسیلهٔ علل دیگری موجَب شده‌اند و به همین قیاس تا بی‌نهایت. بنابراین دیمومت بدن ما به نظام معمول طبیعت و ساختمان[123] اشیاء مرتبط است.[124] اما علم تامّ به طریق ساخته شدن اشیاء، در خداوند، از این حیث که او دارای تصورات همهٔ اشیاء است موجود است، نه از این حیث که فقط تصور بدن انسان را داراست (نتیجهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش) بنابراین، علم به دیمومت بدن ما، در خدا، از این حیث که اعتبار شده است که فقط او مقوِّم طبیعت نفس است، بسیار ناقص است. مقصود این که این علم در نفس ما بسیار ناقص است (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۱. در خصوص دیمومت اشیاء جزئی که در خارج از ما وجود دارند فقط می‌توانیم علمی بسیار ناقص داشته باشیم.

برهان: هر شیء جزئی، مانند بدن انسان، باید به وجه معین و محدودی به موجِب شیء جزئی دیگری به وجود و فعل موجَب شده باشد. و باز این شیء هم به‌وسیلهٔ شیء دیگر و همین‌طور تا بی‌نهایت (قضیهٔ ۲۸، بخش ۱). اما من در قضیهٔ قبل، از طریق این خصوصیت مشترک اشیاء جزئی مبرهن ساخته‌ام که ما می‌توانیم فقط علمی بسیار ناقص به دیمومت بدن خود داشته باشیم. بنابراین، این نتیجه در خصوص دیمومت اشیاء جزئی نیز به دست می‌آید، یعنی که ما می‌توانیم بدانها فقط علمی بسیار ناقص داشته باشیم. مطلوب ثابت شد.

۱۲۲. B، و به حتی

۱۲۳. B: یا «حالت» و یا «وضع»

۱۲۴. مقصود اینکه دیمومت هر شیئی، از جمله بدن ما، از این لحاظ است که آن جزئی از نظام معمول طبیعت و مرتبط به آن است، نه از لحاظ ارتباط آن به ذات خود، یا به طبیعت مطلق خدا.

نتیجه: از اینجا برمی‌آید که همهٔ اشیاء جزئی ممکن و فسادپذیرند، زیرا نمی‌توانیم دربارهٔ دیمومت آنها علمی تام داشته باشیم (قضیهٔ ۳۱، همین بخش) و باید بدانیم که معنی امکان اشیاء و فسادپذیریشان هم همین است (به تبصرهٔ ۱، قضیهٔ ۳۳، بخش ۱ نگاه کنید)، زیرا (قضیهٔ ۲۹، بخش ۱) معنی امکان همین است.[125]

قضیهٔ ۳۲. تمام تصورات، تا آنجا که به خدا ارتباط دارند، درستند.[126]

برهان. تمام تصوراتی که در خدا هستند همواره مطابق با متصوَّرات آنها هستند. (نتیجهٔ قضیهٔ ۷، همین بخش) و بنابراین (اصل متعارف ۶، بخش ۱)، آنها همه درستند. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۳. در تصورات چیز مثبتی که به موجب آن بتوان گفت که آنها نادرستند[127] موجود نیست.[128]

۱۲۵. یعنی جز این امکانی وجود ندارد. یعنی از اینجا که مبرهن شد که نفس به بدن خود، به اجسام خارجی، به دیمومت بدن خود و نیز به دیمومت اشیاء خارجی فقط علم ناقص دارد و این ناشی از این است که صرفاً به نظام بیرونی اشیاء می‌نگرد و از ارتباط درونی و علّی آنها غافل است و لذا آنها را ممکن و فسادپذیر می‌یابد، زیرا معنی امکان و فساد اشیاء این نیست که وجود و فسادشان بی‌علت است، بلکه معنی آن این است که به‌واسطهٔ نقص علم نمی‌توانیم آنها را در روابط علّی راستینشان به‌عنوان یک کل پیوسته و منسجم مشاهده کنیم. خلاصه ما به علت نقص علم خود است که اشیاء را ممکن و فسادپذیر می‌دانیم، وگرنه در واقع نه امکانی وجود دارد و نه فسادی. البته مقصود از ممکن، ممکن خاص (Contingency) است.

۱۲۶. به عقیدهٔ اسپینوزا، تصوری که ما از خدا داریم و تمام تصوراتی که به خدا ارتباط دارند درست و حقند، دلیل حقانیتشان هم بداهت و روشنی و تمیز است چنانکه ملاحظه شد. او در قضیه‌های پیشین از تصورات ناقص و مبهم سخن گفت، اکنون بحث خود را دربارهٔ تصورات تام آغاز کرده است، و از آنجا که تصورات تام، طبق تعریف، تصوراتی روشن و متمایزند و تمیز و روشنی هم معیار و ضابطهٔ ذاتی حقیقت است، لذا او در این قضیه به جای تام (adequate) واژهٔ حق (true) را به کار برد، که در زبان فارسی به جای آن کلمات صادق و درست را هم می‌توان استعمال کرد. و از این قضیه شروع می‌کند و تا قضیهٔ ۴۰ به ترتیب زیر از قضیه‌هایی سخن می‌گوید که علم ما به آنها روشن و متمایز است. الف. تصوراتی که به خدا ارتباط دارند (قضیهٔ ۳۲) ب. تصورات ساده (قضیهٔ ۳۴) ج. احوال عامه و تصوراتی که از تصورات تام استنتاج می‌شوند (قضیهٔ ۳۷ تا قضیهٔ ۴۰)

۱۲۷. واژهٔ «نادرست» را به‌جای falsum (false) به‌کار بردم تا آن را در مقابل درست که در قضیهٔ قبل به کار رفت قرار دهم. کلمهٔ «باطل» هم مناسب است. اما به کار بردن لفظ «کاذب» نارواست، زیرا در فرهنگ ما علمای آن را در مورد قضایا استعمال می‌کنند، در صورتی که، چنانکه قبلاً گفته شد، در اصطلاح اسپینوزا تصور اعم است از تصورات معقول و تصدیقات.

۱۲۸. زیرا فکر ما خالی از فکر خداست. این قضیه دلالت دارد که ذهن آزاد نیست تا اموری را تحکماً به تصور ←

برهان: اگر قبول نداری، بر فرض امکان، حالت مثبتی از فکر را فرض کن که صورت خطا یا نادرستی را پدید آورد. این حالت فکر ممکن نیست در خدا باشد (قضیهٔ ۳۲، همین بخش) و در خارج از او هم ممکن نیست چیزی وجود یابد و یا به تصور آید (قضیهٔ ۱۵، بخش ۱). بنابراین، در تصورات چیز مثبتی که به موجب آن بتوان گفت که آنها نادرستند موجود نیست. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۴. هر تصوری در ما، که مطلق[۱۲۹] یعنی تامّ و کامل است، درست است.

برهان: وقتی که می‌گوییم تصوری تامّ و کامل در ما وجود دارد، چیزی جز این نمی‌گوییم که (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) تصوری تامّ و کامل در خدا، از این حیث که مقوّم نفس ماست، موجود است، و در نتیجه (قضیهٔ ۳۲، همین بخش) چیزی جز این نمی‌گوییم که این چنین تصوری درست است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۵. نادرستی عبارت است از فقدان شناختی[۱۳۰] که لازمهٔ تصورات ناتمام، ناقص و مبهم است.

برهان: در تصورات چیز مثبتی که بتواند صورت نادرستی آنها را پدیدار سازد (قضیهٔ ۳۳، همین بخش) موجود نیست. امّا نادرستی، نه ممکن است عبارت از فقدان مطلق

آورد، همان طور که انسان آزاد نیست که اعملی را تحکماً انجام دهد، زیرا همان طور که هر حالتی از سر حالت صفت بعد است، هر تصوری هم حالت صفت فکر است. مطالب فوق را می‌توان به صورت قیاس زیر بیان کرد: اگر در تصورات چیز مثبتی باشد که به موجب آن بتوان آنها را نادرست خواند، باید فرض شود که ذهن قدرت و اختیار دارد که تصوراتی نادرست پدید آورد و مانند خدا علت اعمالش باشد و یا نادرستی مستقیم معلول خدا باشد. اما هر دو فرض محال است. پس در تصورات، چیز مثبتی که به موجب آن بتوان آنها را نادرست خواند موجود نیست.

۱۲۹ مقصود از تصور مطلق همان تصور بسیط است. بنابراین اسپینوزا تصورات ساده را نادرست یا باطل نمی‌داند و این همان است که پیش از وی ارسطو و دکارت گفته‌اند، که احتمال خطا را فقط مخصوص مرکبات دانسته‌اند. اسپینوزا تصورات باطل را سه دسته می‌داند: تصورات موهوم، نادرست و مشکوک. اصل مشترک همهٔ آنها در این است که مرکبند، نه ساده، از نوع تخیلند نه تعقل.

۱۳۰ در رسالهٔ اصلاحِ فاهمه، عبارتی نظیر این قضیه دارد، آنجا که می‌نویسد: در تصورات باطل و موهوم چیز مثبتی موجود نیست، تا به موجب آن باطل یا موهوم خوانده شوند، بلکه آنها بواسطهٔ نقص علم ما چنین ملاحظه شده‌اند.

John Wild, *Spinoza's Selections, on the Improvement of Understanding*, p. 44

باشد (زیرا گفته شد که نفوس خطا می‌کنند و به اشتباه می‌افتند نه ابدان) و نه عبارت از جهل مطلق، زیرا جهل و خطا دو چیز مختلفند. بنابراین نادرستی عبارت است از فقدان شناخت، که لازمهٔ تصورات ناتمام و ناقص و مبهم است.

تبصره: من در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، همین بخش، توضیح دادم که چرا خطا عبارت است از فقدان شناخت. اکنون برای توضیح بیشتر مثالی می‌آورم.[۱۳۱] مثلاً، انسانها در اینکه خود را مختار می‌پندارند در خطا هستند و باعث پیدایش این پندار تنها این است که آنها از اعمالشان آگاهند، ولی از علل موجبهٔ آنها غافلند. بنابراین، تصورشان از اختیار تنها غفلت آنها از علل اعمالشان است. به همین جهت، این گفتارشان که اعمال انسان تابع ارادهٔ اوست سخنی است بی‌معنی.[۱۳۲] زیرا هیچ‌یک از آنها نمی‌داند اراده چیست و چگونه بدن ما را به حرکت درمی‌آورد و آنان که لاف این دانایی را می‌زنند و برای روح جا و مکانی اقتراح می‌کنند،[۱۳۳] معمولاً باعث استهزا و تنفر می‌شوند. و همین طور[۱۳۴]، وقتی که ما به خورشید می‌نگریم، چنین تخیل می‌کنیم که فاصلهٔ آن از ما در حدود ۲۰۰ پا است، خطا فقط در این تخیل نیست، بلکه در این است که ما در حالی که تخیل می‌کنیم از فاصلهٔ واقعی خورشید از خود و علت این تخیل غفلت داریم. زیرا، اگر چه ممکن است بعدها بدانیم که خورشید بیش از ۶۰۰ برابر قطر زمین با ما فاصله دارد، اما با وجود این همچنان چنین می‌کنیم که آن در نزدیکی ما است، زیرا ما که خیال می‌کنیم خورشید تا این اندازه نزدیک ماست، نه به این علت است که از مسافت واقعی آن غافلیم، بلکه به این علت است که حالتی از احوال بدن ما مستلزم ذات خورشید است از این حیث که خود بدن ما تحت تأثیر آن واقع شده است.

۱۳۱ ملاحظه می‌شود که برای بیان اینکه انسان چگونه به علت نادانی و غفلت دچار خطا و نادرستی می‌شود دو مثال ذکر می‌کند: یک مثال از فریب اختیار و دیگری از داوری غلط دربارهٔ فاصلهٔ خورشید. مثال خورشید را ارسطو هم در کتاب نفس آورده است. مراجعه شود به

The Basic Works of Aristotle, on the Soul, Bk. III, chap. 3, 428a, p. 588

۱۳۲ B سخنی است سطحی

۱۳۳ به احتمال قوی منظورش دکارت است که معتقد است روح به وساطت غدهٔ صنوبری که در وسط مغز است بدن را به حرکت درمی‌آورد و این غده جا و مقام روح است. مراجعه شود به سرآغاز بخش پنجم این کتاب و

The Philosophical Works of Descartes, vol. 1, *The Passions of the Soul*, part 1, article 31, 32, p. 346

۱۳۴ درست، به همین ترتیب است.

قضیهٔ ۳۶. تصورات ناقص و مبهم به همان ضرورت منتشی می‌شوند که تصورات تام، یعنی تصورات واضح و متمایز.[۱۳۵]

برهان: همهٔ تصورات در خدا موجودند (قضیهٔ ۱۵، بخش ۱) و از این حیث که به خدا ارتباط دارند، درست (قضیهٔ ۳۲، همین بخش) و تامّند (نتیجهٔ قضیهٔ ۷، همین بخش). بنابراین، هیچ تصوری ناقص یا مبهم نیست مگر از این حیث که به نفسی جزئی ارتباط دارد[۱۳۶] (به قضایای ۲۴ و ۲۸ همین بخش نگاه کنید). بنابراین، تمام تصورات، اعم از تام و ناقص به ضرورتی یکسان ناشی می‌شوند (نتیجهٔ قضیهٔ ۶، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۷. آنچه وجه مشترک همهٔ اشیاء است (به حکم ۲ نگاه کنید) و آنچه در کل و جزء به‌طور مساوی موجود است مقوّم ذات هیچ شیء جزئی نیست.[۱۳۷]

۱۳۵ در ترجمهٔ فرانسه از یکدیگر منتشی می‌شوند.

۱۳۶ با توجه به نظام فکری او، قضیه را می‌توان به صورت زیر مدلل کرد. تصورات فی نفسه نادرست و باطل نیستند. نادرستی از اینجا ناشی می‌شود که اینها اجزاء پراکنده‌ای هستند، از کلی که فی نفسه درست و حق است و یا حاصل ترکیب مبهم و درهم تصورات ساده هستند، که فی نفسه حقند. خلاصه نقص و ابهام تصورات مربوط است به غفلت و عجز ما از مشاهدهٔ اشیاء به‌عنوان کل و یا عجز ما از تحلیل تصور مرکب به اجزای ساده. پس نقص و ابهام معلول جهل و عجز ماست، و همهٔ تصورات اعم از تام و ناقص که در ذهن ما پدیدار می‌شوند، حالتی از صفت فکر خداوند و همه به طبیعت موجود متفکر تعلق دارند و نقص از سوی ماست که جزئی از آن کل هستیم. بنابراین، درست آمد که همهٔ تصورات به ضرورت یکسان از خدا منتشی می‌شوند.

۱۳۷ مسلماً مقصود از مقوّم، مقوّم تام است، یعنی که وجه مشترک همهٔ اشیاء تمام ذات هیچ شیء جزئی نیست و این مطلبی است واضح. اما ممکن است وجه مشترک اشیاء مقوّم ناقص و یا جزء ذات هر شیء جزئی باشد، چنانکه جسم جزء ذات اسپینوزا و هر فرد دیگر انسان و سایر اجسام است. ولفسن توجه داده است که آنچه اسپینوزا اصطلاح (communes notiones) ادا می‌کند مختص اجسام و مشترک میان آنهاست، از قبیل حالت بعد و استعداد حرکت و سکون، و بحث در آنها از مباحث مخصوص علم فیزیک (به معنی عام کلمه) است. مراجعه شود به:

The Philosophy of Spinoza vol. 2, p. 118-125.

با توجه به اصطلاح حکمای خود ما می‌توان آنها را احوال مشترکه و احوال عامه و سمع الکیان نامید مانند شکل، مکان و زمان داشتن و استعداد حرکت و سکون، که از مبادی طبیعیات است و در کتاب السماع الطبیعی مورد بحث قرار می‌گیرد. مراجعه شود به طبیعیات شفا، فن اول، فصل اول، فروغی، ص ۳.

بنابراین، مقصود اسپینوزا از وجه مشترک یا وجوه مشترک اشیاء، احوال یا خواص و اعراض عامه و مشترک اشیاء است که مسلماً مقوّم ذات یا ذاتی اشیاء نیستند، علیهذا به‌طور مطلق درست آمد که «آنچه وجه مشترک همهٔ اشیاء است و ...» مقوّم ذات هیچ شیء جزئی نیست.

برهان: اگر قبول نداری، در صورت امکان، فرض کن که آن وجه مشترک مقوّم ذات شیئی جزئی، مثلاً، ذات «ب» است. بنابراین (تعریف ۲، همین بخش) ممکن نیست آن بدون «ب» به تصور آید یا وجود یابد و این خلاف فرض است، بنابراین، آن نه به ذات «ب» مرتبط است و نه مقوّم ذات هر شیء جزئی دیگر است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۸. آنچه در میان همهٔ اشیاء مشترک است و در جزء و کل به‌طور مساوی موجود است فقط به‌طور تامّ ممکن است تصور شود.

برهان: فرض کن که «الف» میان همهٔ اجسام مشترک و به‌طور مساوی در جزء و کل جسمی موجود است. در این صورت می‌گوییم که «الف» فقط ممکن است به‌طور تام تصور شود، زیرا تصور آن (نتیجهٔ قضیهٔ ۷، همین بخش) بالضروره در خدا تام خواهد بود، هم از این حیث که او تصوری از بدن انسان دارد و هم از این حیث که تصوراتی از احوال آن را دارد، که (قضایای ۱۶، ۲۵ و ۲۷، همین بخش) تا حدی مستلزم طبیعت بدن انسان و هم طبیعت اجسام خارجی است،[۱۳۸] یعنی (قضایای ۱۲ و ۱۳، همین بخش) این تصور «الف» بالضروره در خدا تام خواهد بود، از این حیث که او مکوّن نفس انسان است، یا از این حیث که او تصوراتی دارد که در نفس انسان موجودند. بنابراین، نفس (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۱) بالضروره به‌طور تامّ «الف» را درک می‌کند، هم از این حیث که خودش را درک می‌کند و هم از این حیث که بدن خود یا هر جسم خارجی دیگر را، و ممکن نیست «الف» به طریقی دیگر ادراک شود. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا برمی‌آید که بعضی از تصورات یا مفاهیم در میان همهٔ انسانها مشترک است. زیرا (حکم ۲) تمام اجسام در بعضی از امور با هم اشتراک دارند، که (قضیهٔ ۳۸، همین بخش) باید به‌وسیلهٔ همه به‌طور تامّ یعنی به‌طور واضح و متمایز ادراک شوند.

قضیهٔ ۳۹. اگر بدن انسان و بعضی از اجسام خارجی، که بدن انسان عادةً به‌وسیلهٔ آنها متأثر می‌شود، خصوصیت مشترکی داشته باشند که به‌طور مساوی در جزء و کل آنها موجود باشد، از آن خصوصیت در نفس انسان تصوری تامّ موجود خواهد بود.[۱۳۹]

۱۳۸ A: که تا حدی مستلزم طبیعت بدن انسان و تا حدی نیز مستلزم طبیعت اجسام خارجی است.

۱۳۹ از آنجا که مفاهیم مشترک (احوال عامه، احوال مشترکه) بهانهٔ بر ادراکات حسی مبتنی است، طبعاً با شناخت ←

برهان: فرض کن که «الف» آن خصوصیت مشترک میان بدن انسان و بعضی از اجسام خارجی باشد و به‌طور مساوی در بدن انسان و اجسام خارجی و نیز در جزء و کل هر جسم خارجی موجود باشد. در این صورت، از «الف» تصور تامی در خدا موجود خواهد بود (نتیجهٔ قضیهٔ ۷، همین بخش)، هم از این حیث که تصور بدن انسان را دارد و هم از این حیث که تصورات جسم خارجی مفروض را. اکنون فرض کن که بدن انسان به‌وسیلهٔ همان خصوصیت مشترکی که با جسم خارجی دارد، یعنی «الف»، تحت تأثیر آن جسم خارجی قرار گرفته است. تصور این حالت مستلزم خصوصیت «الف» خواهد بود (قضیهٔ ۱۶، همین بخش) و بنابراین (نتیجهٔ قضیهٔ ۷، همین‌بخش) تصور این حالت به طور تام در خدا موجود خواهد بود، از این حیث که او به صورت بدن انسان متعین شده است، یعنی (قضیهٔ ۱۳، همین بخش) از این حیث که او مکوّن طبیعت نفس انسان است و بنابراین (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش)، این تصور نیز در نفس انسان تام است. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا برمی‌آید که هر اندازه که بدن انسان خصوصیتهای مشترک بیشتری با اجسام دیگر داشته باشد، به همان اندازه نفس او برای درک تام اشیاء استعداد بیشتری خواهد داشت.[140]

قضیهٔ ۴۰. تمام آن تصوراتی هم که در نفس از تصوراتی که در آن تامند استنتاج می‌شوند تامند.

برهان: این واضح است. زیرا وقتی می‌گوییم که تصوری در نفس از تصوراتی که در آن تامند استنتاج می‌شود، چیزی جز این نمی‌گوییم (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) که در خود عقل الهی تصوری موجود است که علت آن خدا است، نه از این حیث که او نامتناهی

→

بدن خود ما می‌آغازد و به شناخت شیء خارجی منتهی می‌شود، البته از این حیث که بدن ما تحت تأثیر شیء خارجی قرار گرفته است. این قضیه ناظر به مطالب مذکور است و این احوال مشترکه که از ادراکات حسی سرچشمه می‌گیرد تعدادشان محدود است و هر اندازه که علم ما به طبیعت کامل باشد، احوال مشترک بیشتری را درک خواهیم کرد.

۱۴۰ نظیر این عبارت را در کتاب اصلاح فاهمه آورده است، آنجا که گفته است ذهن هر اندازه که اشیاء بیشتری را بشناسد به همان اندازه قوای خود و نظام طبیعت را بهتر خواهد شناخت. مراجعه شود به

Treatise on the Correction of the Understanding, VII, 40

است، بلکه از این حیث که به صورت تصورات اشیاء جزئی کثیری متعین شده است، بلکه فقط از این حیث که او مقوّم ذات نفس است.

تبصرهٔ ۱: من به این ترتیب منشأ «مفاهیم مشترک»[141] را که اصول استدلال ما هستند بیان کردم. اما بعضی از اصول متعارفه یا مفاهیم علتهای دیگری دارند که بیان آنها به این روش ما مفید خواهد بود، زیرا در این صورت روشن خواهد شد که کدام نوع از مفاهیم نسبت به مفاهیم دیگر فایدهٔ بیشتری دارد و کدام کمتر. به‌علاوه خواهیم دید که کدام نوع مفاهیم میان همه مشترک است و کدام نوع فقط نسبت به کسانی که از قید تعصبات رسته‌اند روشن و متمایز است و بالاخره کدام یک بی‌اساس و باطل است و نیز روشن خواهد بود که مفاهیم ثانوی[142] و نتیجه اصول متعارفه‌ای که مبتنی بر آنها هستند از کجا پیدا شده‌اند. همچنین نکات دیگری[143] بیان خواهد شد که در اوقات مختلف دربارهٔ آنها اندیشیده‌ام. اما از آنجا که تصمیم گرفته‌ام که در این خصوص رسالهٔ دیگری بنویسم، و نیز از آنجا که نمی‌خواهم با اطناب و اطالهٔ کلام باعث ملال گردم، لذا بر این شدم که اینجا از بیان این مطالب صرف‌نظر کنم. اما از ترس این که مبادا چیزی را که دانستنش ضروری است از قلم انداخته باشم، به اختصار دربارهٔ علل پیدایش امور عامه[144]، مانند موجود،

141 (Common notions) Communes notiones

۱۴۲ مقصود از مفاهیم ثانوی نتایج فلسفهٔ برهانی است که مقدمات یقینی، که به اصطلاح وی مفاهیم اولی است، مستنتج شده‌اند. در ترجمهٔ ... پس از «مفاهیم ثانوی» آمده است و نتیجه اصول متعارفه‌ای که مبتنی بر آنها هستند.

۱۴۳ ... و نکات دیگری که مربوط به این مسائل است.

۱۴۴ امور عامه را به جای transcendentales (transcendentals) به کار بردم، زیرا مقصود وی از این کلمه موجودات متعالی به معنی منزه و صد منافی و متعارف نیست، بلکه منظور مفاهیم عام و کلی است که مصطلح کهن منطقی است. مراجعه شود به حاشیهٔ قضیهٔ ۱۸، بخش ۱ این کتاب) و لذا ترجمهٔ آن به «امور عامه»، که در فلسفهٔ ما مداول است مناسب آمد، به ویژه چنانکه ملاحظه می‌شود او در این مورد از اموری نام می‌برد که با امور عامهٔ مصطلح فلسفهٔ ما همانند است. می‌دانیم در فلسفهٔ ما موجود، وحدت، امکان، حدوث، کثرت، معلولیت و مثال آنها را، که مختص قسم خاصی از موجودات نیست، امور عامه می‌نامند (مراجعه شود به کشاف، ج ۱، ص ۷۳). اسپینوزا نیز، به تبعیت از فلسفهٔ مدرسی، از شش امر عام نام می‌برد، بدین قرار: موجود (ens ،being)، شیء (res ،thing)، شیئی (aliquid ،something)، وحدت (unum ،unity)، حقیقت (veritas ،truth)، خیر (bonum ،goodness).

ولی در اینجا فقط از سه امر اول نام برده است. همان طور که ولفسن توجه داده است، امور عامه از مفاهیم مشترک اخص عامه متفاوت است. امور عامه مانند کلیات تصوراتی مبهم و ناقصند، در صورتی که مفاهیم مشترک اعم از اولی و ثانوی تصورات تامند و با اینکه کلیات و مفاهیم مشترک هر دو مبتنی بر ادراک حسی هستند، با وجود

←

شیء و شیئی سخن می‌گویم. این امور از اینجا ناشی شده‌اند که بدن انسان محدود است و می‌تواند در آن واحد فقط تعداد معینی از صور خیالی را متمایزاً در خود پدید آورد (برای روشن شدن واژهٔ «صورت خیالی» تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷ همین بخش را نگاه کنید) و اگر این تعداد افزایش یابند، صور خیالی مبهم خواهند بود و اگر تعداد صور متمایزی که بدن می‌تواند در آن واحد در خود پدید آورد از حد خود تجاوز کند، آنها همه کاملاً با یکدیگر مشتبه خواهند شد. چون امر از این قرار است، واضح است (از نتیجهٔ قضیهٔ ۱۷ و از قضیهٔ ۱۸، همین بخش) که تعداد اجسامی که نفس انسان می‌تواند در آن واحد آنها را به‌طور متمایز[145] تخیل کند به اندازهٔ تعداد صور خیالی است که ممکن است در آن واحد در بدنش پدید آیند. اما همینکه همهٔ صور خیالی در بدن مبهم باشند، نفس نیز همهٔ اجسام را مبهم و نامتمایز تخیل خواهد کرد و همه را تحت یک صفت واحد درخواهد یافت یعنی تحت صفت وجود، شیء و غیر آن. این ابهام ممکن است از اینجا ناشی شود که صور خیالی همواره به‌طور یکسان روشن نیستند.[146] و نیز امکان دارد از علل دیگری شبیه این ناشی شود که شرح و بیان آنها اینجا ضرورتی ندارد، زیرا تنها ملاحظهٔ یکی از آنها برای منظوری که در نظر داریم کافی است. زیرا ممکن است همهٔ آنها به این برگردانده شوند که این الفاظ به تصوراتی بی‌اندازه مبهم دلالت می‌کنند. مفاهیم کلی مانند انسان، اسب، سگ و غیر آنها هم از علتی شبیه اینها پیدا شده‌اند،[147] یعنی مثلاً در یک زمان تعداد

این از یکدیگر فرق دارند، از سه جهت: اولاً کلیات مانند انسان، اسب، سگ و امثال آنها به‌واسطهٔ حس و حافظه ساخته شده‌اند، اما مفاهیم مشترک تنها به‌وسیلهٔ ذهن به‌وجود آمده‌اند. ثانیاً کلی تصور چیزی نیست که به رسمی مخصوص اشیاء و مشترک میان آنها باشد، بلکه صورت خیالی چیزی است که اشیاء از این حیث که بدن به‌واسطهٔ آنها متأثر شده در آن اشتراک دارند، برعکس مفاهیم مشترک تصوراتی هستند در ذهن، مخصوص به بدن انسان، و تمام اشیاء خارجی، که بدن معمولاً به‌واسطهٔ آنها متأثر شده و مشترک میان آنهاست. ثالثاً کلیات به‌واسطهٔ همه یکسان ساخته نشده‌اند، بلکه در هر مورد برابر با چیزی که بدن با آن بیشتر تأثر یافته و ذهن به آسانی می‌تواند آن را تخیل کند، یا به خاطر آورد، تنوع می‌یابند. اما مفاهیم مشترک به همهٔ انسانها عمومیت دارد، یعنی به‌وسیلهٔ همه یکسان تصور شده است. ولی، با این همه فرقی که میان کلیات و مفاهیم مشترک خاطرنشان شد، گاهی اسپینوزا مسامحه آنها را مساوی هم تلقی کرده است. مراجعه شود به

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, p. 123-125

۱۴۵ کلمهٔ «متمایز» در بعضی از ترجمه‌ها نیست.

۱۴۶ A: ممکن است این ابهام معلول فقدان نیروی یکسان در صور خیالی باشد.

۱۴۷ یا: به این صورت پیدا شده‌اند.

کثیری از صور خیالی در بدن انسان پدیدار شده‌اند، که از قدرت تخیل تجاوز کرده‌اند. البته نه کاملاً، بلکه تا آن حد که نفس نمی‌تواند تعداد مشخصی از انسانها و اختلافات جزئی هر یک از آنها را، از قبیل رنگ و اندازه و غیر آن تخیّل کند. بنابراین، فقط چیزی را به طور متمایز تخیل می‌کند که تمام افراد، از این حیث که بدن به واسطهٔ آنها متأثر شده است، در آن چیز با هم اشتراک دارند زیرا، به‌واسطهٔ همین چیز است که بدن اغلب از هر فردی تأثر می‌یابد، و نفس آن چیز را با نام انسان ادا می‌کند که شامل تعداد بی‌نهایتی از افراد است که چنانکه گفته شد تخیل تعداد معیّنی از آنها از قدرت نفس خارج است. اما باید توجه داشت که این مفاهیم به‌وسیلهٔ همهٔ انسانها یکسان ساخته نشده است، بلکه در هر فردی، به حسب شیئی که به‌وسیلهٔ آن بدن بیشتر متأثر می‌شود و نفس آن را آسانتر تخیل می‌کند یا به خاطر می‌آورد متفاوت است. مثلاً کسانی که اغلب قامت انسانها را با اعجاب می‌نگرند از اسم انسان حیوان مستقیم‌القامه را خواهند فهمید، اما آنهایی که عادةً چیز دیگری را مورد توجه قرار می‌دهند صورت خیالی مشترک دیگری از انسانها خواهند ساخت، تا انسان را وصف کنند، از این قبیل که انسان حیوانی است خندان یا حیوانی است دو پای فاقد پر، یا حیوانی است ناطق و همین طور هر کسی به اقتضای حالت بدن خود از اشیاء صور کلی خواهد ساخت. بنابراین شگفت‌آور نیست که این همه مجادلات در میان فیلسوفانی که می‌کوشند تا اشیاء طبیعی را صرفاً با صور خیالی آنها تبیین کنند، پیدا شده باشد.

تبصرهٔ ۲: از آنچه تاکنون گفته شده به وضوح برمی‌آید که ما اشیاء کثیری ادراک می‌کنیم و مفاهیم کلی می‌سازیم. اولاً: از اشیاء جزئی که به‌وسیلهٔ حواس به صورتی مبهم، ناقص و درهم و بدون نظم برای عقل ما نمودار شده‌اند (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۹، همین بخش) و لذا من عادةً این قبیل ادراکات را شناخت ناشی از تجربهٔ مغشوش می‌نامم.[148] ثانیاً از علامات، مثلاً وقتی که کلمات معینی را می‌شنویم یا می‌خوانیم، اشیاء معینی را به خاطر می‌آوریم و از آنها تصورات معینی می‌سازیم همانند تصوراتی که به‌وسیلهٔ آنها اشیاء را تخیل می‌کنیم (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۸، همین بخش). پس از این، این دو طریق ملاحظهٔ اشیاء را نوع اول شناخت، عقیده، یا تخیل[149] خواهیم نامید. ثالثاً از

۱۴۸ C: شناختی که از محض القاء تجربه ناشی شده است.

۱۴۹ در خصوص تخیل مراجعه شود به پاورقی تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، همین بخش.

مفاهیم مشترک و تصوّرات تامی که از خواص اشیاء داریم (نتیجهٔ قضیهٔ ۳۸، قضیهٔ ۳۹ با نتیجه و قضیهٔ ۴۰، همین بخش). من این نوع شناخت را شناخت استدلالی[150] یا نوع دوم شناخت خواهم نامید. جز این دو نوع شناخت، نوع سومی هم موجود است که بعداً آن را نشان خواهم داد و علم شهودی[151] خواهم نامید. این نوع علم از تصور تامّ ماهیّت بالفعل[152] بعضی از صفات خاص خدا نشأت می‌گیرد و به شناخت تام ذات اشیاء منتهی می‌شود.[153] همهٔ اینها را با یک مثال توضیح می‌دهم. فرض کنید سه عدد داده شده است تا عدد چهارمی به دست آید که نسبتش به عدد سوم، مانند نسبت عدد دوم است به عدد اول. بازرگانان، بدون درنگ، عدد دوم را در عدد سوم ضرب و حاصل را بر عدد اول تقسیم می‌کنند، یا به این علت که قاعده‌ای را که بدون هیچ برهانی از آموزگاران خود آموخته‌اند از یاد نبرده‌اند، یا به این علت که بارها آن را با اعداد خیلی کوچک آزمایش کرده‌اند، و یا به علت اعتقاد به برهان قضیهٔ ۱۹، کتاب هفتم اصول اقلیدس، یعنی اعتقاد به خاصیت عمومی تناسبها. اما در اعداد خیلی کوچک به هیچ کدام از اینها نیازی نیست. مثلاً اگر اعداد ۱، ۲ و ۳ داده شود، هر کسی می‌تواند روشنتر از هر برهانی دریابد که عدد متناسب چهارم ۶ است، زیرا از همان نسبتی که با یک شهود میان عدد اول و دوم درمی‌یابیم، عدد چهارم را استنتاج می‌کنیم.

---

۱۵۰ ratio (reason) در زبان فارسی به جای این کلمه معمولاً واژهٔ عقل و خرد را به کار برده‌اند. ما هم گاهی این کار را خواهیم کرد. اما همان‌طور که ولفسن تصریح کرده (*The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, p. 148) و از عبارات Parkinson (*Spinoza's Theory of Knowledge*, p. 167) برمی‌آید، مقصود اسپینوزا از آن اینجا که از نوع دوم شناخت سخن می‌گوید استدلال و استنتاج برهانی است. ولی گاهی به جای آن کلمهٔ «تعقل» به نظر مناسب می‌آید.

۱۵۱ scientia intuitiva (intuitive science) مسلماً مقصود از آن شهود عرفانی نیست، بلکه همان علم مستقیم و بی‌واسطهٔ مصطلح ارسطوییان و دکارتیان است که در مقابل علم حاصل از قیاس و استقراء که علم باواسطه است قرار دارد. ولفسن توجه داده است که اسپینوزا اصطلاح علم شهودی را مستقیماً از دکارت گرفته و در مقابل استقراء (inductio) و قیاس (deductio) قرار داده است. مراجعه شود به کتاب یادشده از ولفسن به همان صفحه.

۱۵۲ به جای «formales» در این باره مراجعه شود به حاشیهٔ قضیهٔ ۸، همین بخش.

۱۵۳ چنانکه ملاحظه شد، در اینجا از سه نوع شناخت سخن گفت. در کتاب اصلاح فاهمه از چهار نوع شناخت سخن گفته است، که اگر از اختلاف عبارات صرف‌نظر شود مشاهده خواهد شد که معنی و مطلب یکسان است. برای مزید اطلاع مراجعه شود به مقالهٔ نگارنده با عنوان «اقسام علم و مسائل مربوط به آن از نظر اسپینوزا» نشریهٔ اختصاصی گروه آموزشی فلسفهٔ دانشگاه تهران، شمارهٔ ۳

قضیهٔ ۴۱. فقط شناخت نوع اول منشأ[154] نادرستی است و شناخت نوع دوم و سوم بالضروره درست است.[155]

برهان: در تبصرهٔ قبل گفتیم که تمام تصورات ناقص و مبهم به نوع اول شناخت متعلقند. بنابراین تنها این نوع شناخت منشأ نادرستی است (قضیهٔ ۳۵، همین بخش). گذشته از این، گفتیم که تصورات تام به نوع دوم و سوم شناخت تعلق دارند، بنابراین، این دو نوع شناخت بالضروره درست است (قضیهٔ ۳۴، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۲. شناخت نوع دوم و سوم است که به ما می‌آموزد که چگونه درست را از نادرست تمیز دهیم، نه شناخت نوع اول.[156]

برهان: این قضیه خود بدیهی است. زیرا کسی که میان درست و نادرست فرق می‌گذارد باید قبلاً تصور تامی از درست و نادرست داشته باشد، یعنی (تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰، همین بخش) باید به‌وسیلهٔ نوع دوم یا سوم شناخت درست و نادرست را بشناسد.

قضیهٔ ۴۳. آنکه تصور درست دارد، در همان وقت می‌داند که تصور درست دارد و نمی‌تواند در درستی آن شیء شک نماید.[157]

برهان: تصور درست در ما همان تصوری است که در خدا، از این حیث که به‌واسطهٔ طبیعت نفس انسان ظاهر شده، تام است (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش). پس بگذارید فرض کنیم که در خدا، از این حیث که به‌واسطهٔ طبیعت نفس انسان ظاهر شده است، تصوری تام از «الف» موجود است. تصور این تصور هم باید به همان صورت تصور «الف» بالضروره در خدا موجود و مرتبط با او باشد (قضیهٔ ۲۰، همین بخش، که کاربرد برهانش کلی است). اما فرض این است که تصور «الف» از این حیث به خدا مرتبط است که

---

۱۵۴ یا «علت».

۱۵۵ در این قضیه، روی اعتبار انواع سه‌گانهٔ شناخت است.

۱۵۶ مقصود آنکه نوع دوم و سوم شناخت نه تنها خود درست و حقند، بلکه ضابطه و معیار نادرستی نوع اول نیز هستند.

۱۵۷ یا «نمی‌تواند در درستی شناخت خود شک کند». در این قضیه و تبصرهٔ آن می‌خواهد نشان دهد که حقیقت هم معیار خود است و هم معیار کذب.

او به‌واسطهٔ طبیعت نفس انسان ظاهر شده است. بنابراین، تصور تصور «الف» نیز باید به همین ترتیب با خدا مرتبط باشد، یعنی (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) تصور تام تصور «الف» باید در همان نفسی که تصور تامی از «الف» دارد موجود باشد و بنابراین، کسی که تصوری تام دارد، یعنی (قضیهٔ ۳۴، همین بخش) چیزی را به درستی می‌شناسد، باید در عین حال از تصور خود[158] تصوری تام یا شناختی درست داشته باشد، یعنی که (همان‌طور که خود بدیهی است) باید متیقن باشد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: در تبصرهٔ قضیهٔ ۲۱ این بخش شرح داده‌ام که تصور تصور[159] چیست، اما باید توجه داشت که قضیهٔ قبلی خود بدیهی است[160] زیرا آنکه تصوری درست دارد می‌داند که تصور درست مستلزم برترین نوع تیقن است، تصور درست داشتن، جز این معنی نمی‌دهد که ما چیزی را به‌طور کامل، یا به بهترین نحو ممکن، بشناسیم، در واقع، کسی نمی‌تواند در این باره شک کند، مگر آنکه تصور را چیزی گنگ، مانند تصویری که روی لوح است، بینگارد نه حالتی از فکر، یعنی خود فهم[161] به‌علاوه، من می‌پرسم کی می‌تواند بداند که چیزی را می‌فهمد، اگر نخست آن چیز را نفهمد؟ به عبارت دیگر، کی می‌تواند بداند به چیزی تیقن دارد، اگر نخست به آن چیز متیقن نباشد؟ گذشته از این، چه چیزی ممکن است واضح‌تر یا متیقن‌تر از خود تصور درست ضابطهٔ حقیقت باشد؟ واضح است، همان طور که نور هم خود را نشان می‌دهد و هم تاریکی را، حقیقت نیز هم ضابطهٔ خود است و هم ضابطهٔ نادرستی. فکر می‌کنم که آنچه گفتم جوابی کافی به این اعتراض باشد که اگر تصور درست فقط از این حیث که با متصوَّر خود مطابق است از تصور نادرست متمایز باشد، بنابراین، واقعیت و کمال تصور درست، از تصور نادرست بیشتر نخواهد بود (زیرا تمایز آنها صرفاً به‌وسیلهٔ علامت خارجی است) و در نتیجه کسی که تصوراتش درست است در هیچ چیز بر کسی که تصوراتش نادرست است تفوق نخواهد داشت. همچنین فکر می‌کنم که قبلاً به این سؤالات پاسخ داده‌ام که چه چیز باعث می‌شود

۱۵۸. B: از شناخت خود.
۱۵۹. یعنی علم به علم.
۱۶۰. B: به حد کافی خود بدیهی است.
۱۶۱. لاتین intelligentia (A) intelligence, B (C) Understanding) به جای آن، به کار بردن «عقل» نیز بلامانع است. برای مزید اطلاع مراجعه شود به حاشیهٔ قضیهٔ ۴ بخش ۱.

که مردم تصورات نادرست داشته باشند، و چگونه کسی می‌تواند یقین پیدا کند که تصوراتش با متصوَّرات مطابق است. زیرا در مورد فرق میان تصور درست و نادرست، در قضیهٔ ۳۵ همین بخش ثابت شد که نسبت اولی به دومی مانند نسبت وجود است به عدم. علل نادرستی را هم در قضایای ۱۹ تا ۳۵، به اضافهٔ تبصرهٔ قضیهٔ اخیر با وضوح بسیار نشان دادم. همچنین، از آنچه گفته شده است معلوم می‌شود که چه فرقی هست میان آنکه تصورات درست دارد با آنکه تصوراتش نادرست است. بالاخره در مورد آخرین سؤال، یعنی اینکه شخص چگونه می‌تواند بداند که تصورش با متصوَّر آن مطابقت دارد، من به حد کافی نشان داده‌ام که دلیل این علم او تنها این است که او تصوری دارد مطابق با متصوَّرش، یعنی که حقیقت ضابطهٔ خود است. به اضافهٔ اینها، باید به خاطر بیاوریم که نفس، از این حیث که چیزی را درست ادراک می‌کند، جزئی از عقل بی‌نهایت خداست (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش). بنابراین درستی تصورات واضح و متمایز نفس همان اندازه ضروری است که درستی تصورات خدا.

قضیهٔ ۴۴. عقل طبیعتاً[162] اشیاء را ممکن ملاحظه نمی‌کند، بلکه ضروری ملاحظه می‌کند.

برهان: عقل طبیعتاً اشیاء را درست ادراک می‌کند (قضیهٔ ۴۱، همین بخش) یعنی آنچنانکه در خود هستند (اصل متعارف ۶، بخش ۱)، یعنی نه ممکن بلکه ضروری (قضیهٔ ۲۹، بخش ۱). مطلوب ثابت شد.

نتیجهٔ ۱: از اینجا برمی‌آید که فقط به‌واسطهٔ تخیل است که ما اشیاء را ممکن ملاحظه می‌کنیم، هم نسبت به گذشته و هم نسبت به آینده.[163]

تبصره: در اینکه این[164] چگونه رخ می‌دهد، در چند کلمه توضیح خواهم داد. ما قبلاً نشان داده‌ایم (قضیهٔ ۱۷، همین بخش و نتیجهٔ آن)، که اگر عللی پیدا نشوند که حضور اشیاء را نفی کنند، نفس آنها را در نزد خود همیشه حاضر تخیل می‌کند. اگر چه موجود نباشند. به‌علاوه، ما نشان داده‌ایم که هرگاه بدن انسان یک بار، در یک زمان، به‌وسیلهٔ

۱۶۲. یعنی به مقتضای طبیعتش.
۱۶۳. زیرا ثابت شد که عقل اشیاء را ضروری و واجب ملاحظه می‌کند. به این وسیله میان عقل و حس فرق می‌گذارد، که عقل اشیاء را ضروری و واجب می‌بیند، ولی حس ممکن و محتمل.
۱۶۴. یعنی اینکه اشیاء را ممکن (مقصود ممکن به معنای خاص contingent است) ملاحظه می‌کنیم.

دو جسم خارجی تحت تاثیر قرار گیرد، پس از آن هر وقت یکی از آنها را به یاد آورد، بلافاصله دیگری را هم به یاد خواهد آورد (قضیهٔ ۱۸، همین بخش). یعنی، هر دو را در نزد خود حاضر ملاحظه خواهد کرد، مگر عللی پیدا شوند که حضور آنها را نفی کنند. همچنین کسی شک نمی‌کند که ما به این جهت زمان را تخیل می‌کنیم که تخیّل می‌کنیم که جسمانی کندتر یا تندتر از اجسام دیگر، یا با سرعتی برابر با سرعت آنها، حرکت می‌کنند. بنابراین پسری را فرض می‌کنیم که دیروز، اولین بار صبح «پتر» را دیده است، ظهر «پل» را، و عصر «سیمن» را و امروز صبح دوباره «پتر» را می‌بیند. از قضیه ۱۸ این بخش واضح است که او به محض اینکه روشنایی صبح را می‌بیند، تخیّل می‌کند که خورشید در همان جهتی که دیروز حرکت کرده حرکت خواهد کرد. یعنی همهٔ روز را تخیل خواهد کرد: صبح «پتر» را، ظهر «پل» را و عصر «سیمن» را تخیل خواهد کرد؛[165] یعنی وجود «پل» و «سیمن» را مربوط به آینده تخیل خواهد کرد، در حالی که اگر آن پسر «سیمن» را عصر ببیند، «پتر» و «پل» را به گذشته نسبت خواهد داد، زیرا آنها در تخیل وی با گذشته ارتباط دارند و هر اندازه آنها را با این ترتیب زمانی بیشتر ببیند، تخیّلاتش استوارتر خواهد بود. اگر چنین واقع شود که او عصر دیگر به جای «سیمن»، «جیمز» را ببیند، روز بعد، با عصر گاهی «سیمن» را تخیل خواهد کرد و گاهی «جیمز» را[166] ولی نه هر دو را با هم، زیرا فرض این است که او عصر یکی را پس از دیگری دیده است، نه هر دو را با هم. بنابراین، تخیّلش متزلزل خواهد شد و با تخیّل عصر آینده گاهی این را تخیل خواهد کرد و گاهی آن را، یعنی آنها را در آینده به مشخّص، بلکه محتملا مخلوط خواهد داشت و این تزلزل تخیل به همین صورت واقع خواهد شد، اگر تخیل مربوط به اشیائی باشد که ما آنها را به همین ترتیب با توجه به گذشته یا حال ملاحظه می‌کنیم و در نتیجه اشیاء را، نسبت به گذشته، حال یا آینده، محتمل تخیل می‌کنیم.

نتیجهٔ ۲: عقل طبیعتاً اشیاء را تحت نوعی سرمدیّت ادراک می‌کند.

برهان: عقل طبیعتاً اشیاء را ضروری ادراک می‌کند، نه ممکن (قضیهٔ قبلی) و او این

۱۶۵ B و در همین وقت، در تخیل او، «پتر» با صبح، «پل» با ظهر و «سیمن» با عصر مرتبط خواهد بود.

۱۶۶ در تخیل خود، گاهی «سیمن» را با عصر مرتبط خواهد ساخت و گاهی «جیمز» را.

ضرورت را درست ادراک می‌کند[167] (قضیه ۴۱، همین بخش)، یعنی آن طور که اشیاء در ذات خود هستند (اصل متعارف ۶، بخش ۱). اما این ضرورت اشیاء، همان ضرورت طبیعت سرمدی خداست (قضیهٔ ۱۶، بخش ۱). بنابراین، عقل طبیعتاً اشیاء را تحت این نوع سرمدیّت ادراک می‌کند. به اضافه مبانی استدلال ما مفاهیمی هستند مبیّن امور مشترک اشیاء (قضیهٔ ۳۸، همین بخش) و ذات هیچ امر جزئی را بیان نمی‌کنند (قضیه ۳۷، همین بخش) و بنابراین باید بدون نسبت به زمان تصور شوند، یعنی تحت نوعی سرمدیّت. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۵. هر تصوری از هر جسمی یا از هر شیء جزئی که بالفعل موجود است بالضروره مستلزم ذات سرمدی و نامتناهی خداست.

برهان. تصور هر شیئی جزئی که بالفعل موجود است هم مستلزم ذات آن شیء است و هم مستلزم وجود آن (نتیجهٔ قضیهٔ ۸، همین بخش). اما ممکن نیست اشیاء جزئی بدون خدا به تصور آیند (قضیه ۱۵، بخش ۱)، بلکه از آنجا که این اشیاء دلالت بر آن دارند که خدا از این حیث که با صفتی عنبر شده است که این اشیاء حالات آن هستند علت آنهاست (قضیه ۶، همین بخش)، لذا، تصورات آنها باید بالضروره مستلزم تصور آن صفت باشند (اصل متعارف ۴، بخش ۱)، یا به عبارت دیگر، باید مستلزم ذات سرمدی و نامتناهی خدا باشند (تعریف ۶، بخش ۱). مطلوب ثابت شد.

تبصره: مقصود من از وجود، در اینجا، دیمومت نیست، یعنی وجود، از این حیث که انتزاعی و همچون شکل خاصی از کمیّت تصور شده است، بلکه سخن از طبیعت وجود است که به اشیاء جزئی نسبت داده می‌شود، به دلیل اینکه اشیاء نامتناهی در حالات نامتناهی از ضرورت سرمدی طبیعت خدا ناشی می‌شوند (قضیهٔ ۱۶، بخش ۱). تکرار می‌کنم که من از خود وجود اشیاء جزئی، از این حیث که در خدا موجودند سخن می‌گویم زیرا، اگر چه وجود هر شیء جزئی به وجه معیّنی به‌واسطهٔ شیء جزئی دیگری موجب شده است، با این همه نیرویی که به وسیلهٔ آن هر چیزی وجودش را حفظ می‌کند از همان ضرورت سرمدی طبیعت خدا ناشی می‌شود[168]

۱۶۷ لذا آدم عاقل در برابر ناملایمات مقاومت می‌کند و لب به شکایت نمی‌گشاید.

۱۶۸ یعنی دیمومت که همان استمرار وجود است امر انتزاعی است، نهایت امری نفس‌الامری که ... و به

در خصوص این، نتیجهٔ قضیهٔ ۲۴، بخش ۱ را نگاه کنید.

قضیهٔ ۴۶. شناخت ذات سرمدی و نامتناهی خدا، که هر تصوری مستلزم آن است، تام و کامل است.

برهان: کاربرد برهان قضیهٔ قبل کلی است و شیء، چه به‌عنوان جزء اعتبار شود چه به‌عنوان کل، تصور آن، چه تصور جزء باشد و چه تصور کل، مستلزم ذات نامتناهی و سرمدی خداست (قضیهٔ ۴۵، همین بخش)، پس، چیزی که موجب شناخت ذات سرمدی و نامتناهی خداست میان همه مشترک است و در جزء و کل به‌طور مساوی موجود است. بنابراین، این شناخت تام خواهد بود (قضیهٔ ۳۸، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۷. نفس انسان به‌ذات سرمدی و نامتناهی خدا شناخت[۱۶۹] تام دارد.

برهان: نفس انسان تصوراتی دارد (قضیهٔ ۲۲، همین بخش)، که به‌وسیلهٔ آنها خود را (قضیهٔ ۲۳، همین بخش) و بدن خود را (قضیهٔ ۱۹، همین بخش) به ضمیمه اجسام خارجی، که بالفعل موجودند، ادراک می‌کند (نتیجهٔ قضایای ۱۶ و ۱۷، همین بخش) پس او به ذات سرمدی و نامتناهی خدا شناخت تام دارد (قضایای ۴۵ و ۴۶، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

تبصره: از آنچه گفته شد برمی‌آید که ذات نامتناهی خدا و سرمدیّت او برای همه معلوم است و از آنجا که اشیاء همه در خدا موجودند و به‌واسطهٔ او به تصور می‌آیند، لذا ممکن است، از این علم اشیاء کثیری به دست آوریم که می‌توانیم آنها را به‌طور تام بشناسیم و در نتیجه می‌توانیم به نوع سوم شناخت، که در تبصرهٔ ۲ قضیهٔ ۴۰، همین بخش، دربارهٔ آن سخن گفتیم تحقق بخشیم، که جای بحث دربارهٔ برتری و فایدهٔ آن بخش پنجم خواهد بود.

عبارت خود او از طبیعت وجود انتزاع می‌شود. طبیعت وجود هم از ضرورت و ذات سرمدی خدا نشئت می‌یابد و به اشیاء جزئی اسناد داده می‌شود و با اینکه به ظاهر هر شیء جزئی معلول شیء جزئی دیگر است، یعنی وجودش را از آن می‌گیرد، اما در واقع وجود و بقای همهٔ اشیاء جزئی مستند به خدا و مستمدّ از ضرورت سرمدی اوست و به تعبیر حکمای ما «ازمّة الامور طرّاً بیده والکلّ مستمدّة من مدده»، و این متناسب است با آنچه قبلاً گفته شد که اسپینوزا خدا را هم علت محدثه می‌داند و هم علت مُبقیه.

۱۶۹. cognitio (Knowledge) در تمام موارد فوق به جای شناخت معرفت و علم هم مناسب است.

اما اینکه چرا ما آنچنان شناخت متمایزی[۱۷۰] که از مفاهیم مشترک داریم از خدا نداریم، به این دلیل است که ما نمی‌توانیم خدا را مانند اجسام تخیل کنیم و نیز به این دلیل است که ما اسم خدا را به صور خیالی اشیائی اطلاق می‌کنیم که عادةً آنها را می‌بینیم و این خطاست و با وقتی که پیوسته تحت تأثیر اجسام خارجی قرار می‌گیریم، به سختی می‌توانیم از آن اجتناب ورزیم[۱۷۱]. در حقیقت، اطلاق اسامی غلط به اشیاء منشأ خطاهای کثیری می‌شود. زیرا وقتی که کسی می‌گوید خطوطی که مرکز دایره را به محیط آن می‌پیوندند برابر نیستند، بی‌گمان در این وقت، از دایره چیزی را قصد می‌کند که با مقصود ریاضیدانان فرق دارد. همین طور وقتی که مردم در محاسبه اشتباه می‌کنند، اعدادی در ذهن دارند که با اعداد روی کاغذ فرق دارند. اگر اذهان آنها را می‌دیدیم، درمی‌یافتیم که در آنها خطایی وجود ندارد[۱۷۲]. با این همه به نظر ما چنین می‌آید که دستخوش خطا شده‌اند، زیرا چنین می‌اندیشیم که اعدادی که آنها در اذهان خود دارند همانهایی هستند که روی کاغذ نوشته شده‌اند. اگر این چنین نمی‌اندیشیدیم، باور نمی‌کردیم که خطا کرده‌اند. مثلاً من اخیراً، وقتی که شنیدم مردی شکایت می‌کند که حیاطش روی مرغ همسایه پرواز کرده است، مقصودش را فهمیدم و لذا خیال نکردم که او خطا می‌کند. بسیاری از مجادلات از اینجا پیدا شده است که شخص یا به روشنی مقصد خود را بیان نمی‌کنند و یا مقصد دیگران را به درستی تفسیر نمی‌کنند، گاهی یک طرف دلیل را می‌پذیرند و گاهی طرف دیگر را، تا با عقاید مخالفانشان که آنها را خطا و گزافه می‌پندارند[۱۷۳] به مخالفت بپردازند.[۱۷۴]

۱۷۰.) واضحی

۱۷۱. یعنی با اینکه میان علم ما به مفاهیم مشترک که به نوع دوم علم تعلق دارد و علم ما به خدا که به نوع سوم متعلق است وجوه مشترکی موجود است مثلاً هر دو علم بی‌واسطه‌اند، منشأ هر دو نفس است و هر دو در میان همه انسانها مشترک است، اما میانشان فرقی نیز موجود است که نفس مفاهیم مشترک را از وجوه مشترکی که بدن با اجسام دیگر دارد به‌وجود آورده است، در صورتی که تصور خدا را از این حیث در نفس ثابت نهفته است که او جزئی از عقل بی‌نهایت خداست نه از این حیث که میان او و اجسام وجه مشترکی موجود است. به‌علاوه، شخصی که اسمش را از خدا دارند معقول است، غلط از اینجا ناشی می‌شود که او نام خدا را به صور خیالی اشیائی اطلاق می‌کند که معمولاً آنها را می‌بیند و این خطا، تا وقتی که انسان تحت تأثیر اجسام خارجی قرار می‌گیرد غیر قابل اجتناب است، به‌طوری که مشاهده می‌شود و در متن به فرق مذکور و منشأ خطای معمول اشاره می‌کند.

۱۷۲. یعنی اگر ذهن آنها را مستقیماً درک می‌کردیم، مشاهده می‌کردیم که اشتباه نمی‌کنند.

۱۷۳. یا «ملاحظه می‌کنند»

۱۷۴. مترجمان انگلیسی این جمله را مختلف ترجمه کرده‌اند. من از ترجمهٔ ( ) ترجمه کردم که آن را رساتر دیدم.

قضیهٔ ۴۸. **در هیچ نفسی ارادهٔ مطلق یا آزاد[۱۷۵] موجود نیست، بلکه نفس به‌واسطهٔ علتی به این یا آن ارادهٔ جزئی[۱۷۶] موجَب شده است، که آن هم به نوبهٔ خود با علت دیگر موجب شده است و این علت هم با دیگری و همین‌طور تا بی‌نهایت[۱۷۷].**

برهان: نفس حالت معین و محدودی از فکر است (قضیهٔ ۱۱، همین بخش)، بنابراین نمی‌تواند علت آزاد اعمال خود و یا دارای قوهٔ مطلق خواستن یا نخواستن[۱۷۸] (نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۱۷، بخش ۱) باشد، بلکه (قضیهٔ ۲۸، بخش ۱) باید به این یا آن اراده به‌واسطهٔ علتی موجَب شود، که آن هم با دیگری موجَب شده و باز آن هم با علتی دیگر، و همین‌طور تا بی‌نهایت. مطلوب ثابت شد.

تبصره: می‌توان به همین صورت مبرهن ساخت که ممکن نیست در نفس قوهٔ مطلق فهم، خواهش، عشق و جز آن باشد. بنابراین، این قوا و امثال آنها یا کاملاً موهومند و یا چیزی نیستند مگر اشیاء مابعدالطبیعی یا کلی[۱۷۹]، که عادةً آنها را از اشیاء جزئی می‌سازیم. پس نسبت عقل و اراده به این یا آن تصور، یا به این یا آن ارادهٔ جزئی، مانند نسبت سنگ بودگی است به این یا آن سنگ، یا نسبت انسان است به «پتر» یا «پل». اما اینکه چرا انسانها خودشان را آزاد می‌پندارند، علتش را در ذیل بخش اول بیان کرده‌ام، پیش از اینکه دورتر بروم، باید توجه دهم که مقصود من از اراده قوهٔ تصدیق یا انکار است، نه خواهش[۱۸۰]،

حاصل این است که اغلب منازعات لفظی است.

۱۷۵ absoluta sive libera voluntas باید توجه داشت که انکار او از قوهٔ مطلق را، بلکه هر شیئی را به‌عنوان قوه، اعم از قوهٔ عقل مطلق، تخیل مطلق، ارادهٔ مطلق، عشق مطلق، نفرت مطلق، خواهش مطلق و امثال اینها را می‌توان شاهدی و دلیلی آورد که او از اصحاب تسمیه (nominalism) بوده است.

۱۷۶ volition به جای آن تصمیم هم مناسب است.

۱۷۷ به طوری که ملاحظه می‌شود، ارادهٔ مطلق یا آزاد را به کلی از انسان نفی می‌کند و اراده‌های جزئی یعنی تصمیمات را هم موجَب می‌داند. نتیجه اینکه انسان را آزاد و مختار نمی‌داند، اما چنانکه در آینده معلوم خواهد شد با وجود این او برای انسان نوعی اختیار (اختیار مصطلح خود) را ممکن می‌داند.

۱۷۸ .C: قوهٔ مطلق ثبوتی یا سلبی

۱۷۹ C: صرفاً اشیاء انتزاعی و کلی هستند. مقصود اینکه اراده به‌عنوان یک قوهٔ مطلقه موجود نیست، همچنانکه فهم و ادراک و خواهش مطلق هم موجود نیستند. بلکه جمیع این امور انتزاعی هستند، البته انتزاعی نفس‌الامری که از اراده‌ها، فهمها و خواهشهای جزئی انتزاع شده‌اند، همان طور که مفاهیم کلی سنگ، انسان از سنگها و انسانهای خارجی انتزاع شده‌اند.

۱۸۰ خواهش به جای cupiditas (desire) به کار رفته است. میل و شوق هم مناسب است. او پس از نفی

تکرار می‌کنم، من از آن قوه‌ای را قصد می‌کنم که نفس به‌واسطهٔ آن حق را تصدیق می‌کند و باطل را انکار، نه خواهشی که نفس به موجب آن چیزی را طلب می‌کند یا از آن دوری می‌جوید. اما اکنون که مبرهن ساختم که این قوا مفاهیم کلی هستند، که ممکن نیست از مفاهیم جزئی که از آنها ساخته شده‌اند تمیز داده شوند، حال باید تحقیق کرد که آیا این اراده‌های جزئی چیزی جز تصورات اشیاء هستند. من می‌گویم باید تحقیق کنیم که آیا در نفس تصدیقی یا انکاری جز آنچه تصور، از این حیث که تصور است، مستلزم آن است موجود است یا نه. برای این منظور به قضیهٔ زیر و تعریف ۳، همین بخش نگاه کنید تا پندار تصاویر پیش نیاید، زیرا مقصود من از تصورات، صور خیالی[۱۸۱] نیست، که در پشت چشم و یا در مرکز مغز شکل می‌یابند، بلکه صور[۱۸۲] فکر است.

قضیهٔ ۴۹. **در نفس هیچ ارادهٔ جزئی یا هیچ تصدیقی و هیچ انکاری موجود نیست. مگر اینکه تصور، از حیث اینکه تصور است، مستلزم آن است.**

برهان: در نفس قوهٔ مطلق خواستن یا نخواستن موجود نیست (قضیهٔ قبل)، بلکه فقط اراده‌های جزئی وجود دارند، یعنی این یا آن تصدیق، یا این و یا آن انکار، بنابراین اگر ارادهٔ جزئی، یعنی حالتی از فکر[۱۸۳] تصور کنیم که نفس به موجب آن تصدیق می‌کند که زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است. این تصدیق مستلزم تصور یا صورت ذهنی مثلث است، یعنی ممکن نیست بدون آن تصور به تصور آید. زیرا این گفته که «الف باید مستلزم ب باشد»، درست مثل این است که بگوییم «ممکن نیست الف بدون ب به تصور آید». به‌علاوه این تصدیق بدون تصور مثلث امکان نمی‌یابد (اصل متعارف ۳،

ارادهٔ آزاد را نفی، به نفی ماهیت اراده می‌پردازد و بر خلاف سنت دانشمندان دکارت، که اراده را قوهٔ اصلی می‌دانست، و آن را قوهٔ تصدیق یا انکار می‌داند. برای مزید اطلاع مراجعه شود به مقالهٔ نگارنده تحت عنوان «جبر و مسائل مربوط به آن در فلسفهٔ اسپینوزا» نشریهٔ تخصصی گروه آموزشی فلسفهٔ دانشگاه تهران، شمارهٔ ۲. ولفسن مدعی است که نقطه نظرهای اسپینوزا در مورد اراده (که اولاً فرقی بین اراده و خواهش نیست، ثانیاً اراده فقط یک مفهوم کلی است، نه یک موجود واقعی، ثالثاً اراده با عقل وحدت دارد) مستقیماً از ارسطو گرفته شده و یا ممکن است غیر مستقیم به او برگردانده شود. مراجعه شود به

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. 2, p. 166

181. images 182. conceptions

۱۸۳ به‌طوری که ملاحظه می‌شود اراده را مانند عقل حالتی از فکر می‌داند.

همین بخش) و لذا ممکن نیست بدون آن وجود یابد و به تصور آید. پس این تصور مثلث باید مستلزم همین تصدیق باشد، یعنی اینکه زوایای مثلث مساوی با دو قائمه است و همین طور برعکس، ممکن نیست این تصور مثلث بدون این تصدیق وجود یابد و به تصور آید و بنابراین (تعریف ۲، همین بخش)، این تصدیق به ذات تصور مثلث مربوط است و بدون آن هیچ نیست[184]. آنچه ما دربارهٔ این ارادهٔ جزئی گفتیم (زیرا گزینش آن تحکمی بود) ممکن است در خصوص هر ارادهٔ جزئی دیگر گفته شود، یعنی ارادهٔ جزئی جز تصور چیزی نیست. مطلوب ثابت شد

نتیجه: اراده و عقل هر دو یک چیزند

برهان: اراده و عقل چیزی نیستند مگر ارادههای جزئی و تصورات جزئی (قضیهٔ قبلی و تبصرهٔ آن). اما ارادهٔ جزئی و تصور جزئی هر دو یک چیزند (قضیهٔ قبلی)، بنابراین، اراده و عقل هر دو یک چیزند. مطلوب ثابت شد

تبصره:[185] به این ترتیب، آنچه را معمولاً علت خطا پنداشتهاند نفی کردم، زیرا در بالا نشان دادم که نادرستی عبارت است فقط از فقدان شناخت، که لازمهٔ تصورات مبهم و ناقص است. و لذا تصور نادرست، از این حیث که نادرست است، مستلزم تیقّن نیست. پس وقتی که میگوییم: شخصی امر نادرستی را میپذیرد و دربارهٔ آن شک نمیکند، نمیخواهیم بگوییم که او متیقّن است، بلکه صرفاً میگوییم که او شک نمیکند، یعنی که نادرست را میپذیرد، زیرا عللی که تخیلش را متزلزل سازد موجود نیست (تبصرهٔ

۱۸۴. یا «نه به چیزی غیر آن»

۱۸۵. این تبصره که خاتمهٔ بخش دوم کتاب است، قرینهٔ ذیل بخش اول است و اما اینکه چرا اینجا تبصره نامیده و آنجا «ذیل» به نظر نامعلوم است و حق این است که اختلاف صرفاً در لفظ است، زیرا همان طور که بخش اول، که راجع به خدا بود، منتهی شد به بحث دربارهٔ قصد، که صورت خاصی از آزادی ارادهٔ الهی است، که به نظر اسپینوزا بدون دلیل و مردود است، همین طور بخش دوم هم که در خصوص انسان است منتهی میشود به صور مختلف اختیار و آزادی انسان، که این نیز به نظر وی بیدلیل و مردود است. ایضاً همان طور که در آنجا جز فقرهٔ نخستین ذیل که دربارهٔ مسئلهٔ کلی بخش بحث میکرد، بقیه به آخرین قضیهٔ بخش مربوط است، بهطوری که ملاحظه خواهد شد، این تبصره هم، اگر چه به قضیهٔ آخر یا به عبارت بهتر به دو قضیهٔ آخر مربوط میشود، اما آغاز آن در واقع ذیل بخش است، که دربارهٔ مسئلهٔ اساسی آن یعنی درستی و نادرستی و یا حقیقت و کذب بحث میکند. بهعلاوه همان طور که در آنجا ذیل به سه قسمت تقسیم شده بود، این تبصره هم در اینجا به سه قسمت تقسیم شده است. الف. حملات و ملاحظات اضافی چندی دربارهٔ آزادی. ب. اعتراضات وارده به نظر اسپینوزا در خصوص آزادی و پاسخهای آنها. ج. برخی از فواید نظر وی دربارهٔ آزادی

قضیهٔ ۴۴، همین بخش). بنابراین، اگر چه ممکن است فرضاً شخصی با امر نادرستی موافق باشد، اما با وجود این، ما هرگز به این جهت او را متیقن نمیخوانیم. زیرا مقصود ما از تیقن امر ثبوتی است (قضیهٔ ۴۳، همین بخش و تبصرهٔ آن)، نه فقدان شک، ولی مقصود ما از فقدانِ تیقّن نادرستی است و برای توضیح بیشتر قضیهٔ قبلی، باید به آنچه گفته شد کلماتی افزود، و پس از آن به اعتراضاتی که ممکن است بر نظریهٔ ما وارد آید پاسخ داد و بالاخره شایسته دیدم که برای اینکه هرگونه شکی زایل شود، برخی از فواید این نظریه را خاطر نشان سازم. میگویم «برخی» از فواید، زیرا فواید عمده در بخش پنجم بهتر فهمیده خواهد شد.

بنابراین، اولاً[186] خوانندگانم را متوجه میسازم که میان تصور یا صورت ذهنی از یک سوی و صور خیالی اشیاء که بهوسیلهٔ تخیل ما ساخته شده، از سوی دیگر به دقت فرق بگذارند. ثانیاً لازم است که میان تصوّرات و کلماتی که اشیاء را بدانها مینامیم فرق بگذارند، زیرا این سه چیز، یعنی صور خیالی، کلمات و تصورات در نزد اغلب مردم یا کاملاً درهمند و یا به صحت و دقت کافی از هم متمایز نیستند، و لذا، آنها از این نظریه دربارهٔ اراده، که دانستن آن هم برای مقاصد نظری[187] و هم برای نظام عقلانهٔ حیات کاملاً ضرورت دارد بهکلی غافلند. آنان که فکر میکنند که تصورات همان صور خیالی هستند که بر اثر برخورد ما با اجسام خارجی در ما ساخته شدهاند خود را متقاعد میسازند که آن تصورات اشیاء که نمیتوانیم مانند آنها در نفس صور خیالی بسازیم تصور نیستند، بلکه مجعولات محضند که ساختهٔ ارادهٔ آزاد ما هستند[188]. بنابراین، آنها تصورات را مانند نقوش گنگ ملاحظه میکنند که روی لوحی نقش بستهاند و از آنجا که این عقیدهٔ نادرست از پیش آنها را به خود مشغول داشته است، لذا، این واقعیت را در نمییابند که تصور از این حیث که تصور است مستلزم تصدیق یا انکار است[189]. بهعلاوه آنان که کلمات را با

۱۸۶. از اینجا قسمت اول تبصره آغاز میکند که گفته شد حملات و ملاحظات اضافی چندی است دربارهٔ آزادی و حاصلش این است که یکی از عللی که انسانها به آزادی اراده معتقد شدهاند، به ویژه به آزادی تصدیق و انکار، عجز آنهاست از تشخیص میان صور خیالی، کلمات و تصورات

۱۸۷. (...) مقاصد فلسفی.

۱۸۸. یا «بهواسطهٔ ارادهٔ آزاد ما ساخته شدهاند»

۱۸۹. از اینجا بر میآید که هر تصوری را، اعم از (ساده) و غیر ساده، مستلزم تصدیق میداند و این بر خلاف عقیدهٔ حکمای ماست، که آنان به دو نوع تصور قائل شدند، تصور ساده، که با آن تصدیقی نباشد، بلکه میان آن و
←

تصور یا به تصدیق که تصور مستلزم آن است خلط می‌کنند، چنین می‌اندیشند که می‌توانند برخلاف ادراکشان چیزی را بخواهند، به این دلیل که آنها فقط در لفظ امری را که بر خلاف ادراکشان است تصدیق یا انکار می‌کنند. به هر حال نجات از این عقاید نادرست برای ما آسان خواهد بود، اگر به طبیعت «فکر» توجه کنیم، که به هیچ وجه مستلزم تصور «بعد» نیست و با این عمل به وضوح خواهیم فهمید که تصور، از این حیث که حالتی از فکر است، نه صورت خیالی چیزی است و نه عبارت از کلمات است. زیرا ذات کلمات و صور خیالی تنها به‌وسیلهٔ حرکت جسمانی شکل یافته است، که به هیچ وجه مستلزم تصور فکر[۱۹۰] نیست.

به نظر می‌آید که آنچه در این باره گفته شد بسنده باشد. اکنون متوجه اعتراضاتی می‌شوم که قبلاً بدانها اشاره کرده‌ام[۱۹۱]. اولین اعتراض[۱۹۲] این است که مسلم فرض شده است که اراده اوسع از عقل و در نتیجه متفاوت با آن است. دلیل اینکه آنها اراده را اوسع از عقل فرض کرده‌اند این است که می‌گویند به تجربه دریافته‌اند که برای قبول ـ یعنی تصدیق ـ و انکار تعداد بی‌نهایتی از اشیاء که ما درک نمی‌کنیم، به قوهٔ تصدیق و انکاری بیشتر از آنچه اکنون دارند نیاز ندارند در صورتی که برای فهم آنها به قوهٔ بیشتری نیازمندند. به این ترتیب، اراده و عقل در این امر از هم تمایز می‌یابند که عقل متناهی و

اراده نامتناهی است. دومین اعتراض[۱۹۳] این است که ظاهرا تجربه چیزی را واضحتر از این به ما نمی‌آموزد که ما می‌توانیم حکم خود را معلّق سازیم، تا از قبول اموری که درکشان می‌کنیم خودداری کنیم و مؤید این امر این واقعیت است که نمی‌گویند فلان، از این حیث که چیزی را درک کرده گول خورده است، بلکه می‌گویند از این حیث گول خورده است که آن را قبول یا رد کرده است. مثلاً کسی که اسب بالداری را تخیل می‌کند، به صرف این تخیل وجود آن را نمی‌پذیرد، یعنی به این تخیل گول نمی‌خورد، مگر اینکه در همین وقت بپذیرد که اسب بالدار وجود دارد. بنابراین، تجربه چیزی را روشنتر از این نمی‌آموزد که اراده یا قوهٔ تصدیق و انکار آزاد و متفاوت از قوهٔ عقل است. سومین اعتراض این است که به نظر نمی‌آید که تصدیقی بیشتر از تصدیق دیگر محتوی واقعیت باشد، یعنی به نظر نمی‌آید که ما برای تصدیق درستی درست به قوهٔ بیشتری نیازمند باشیم، تا تصدیق درستی نادرست ولی با وجود این مشاهده می‌کنیم که تصوری بیشتر از تصور دیگر محتوی واقعیت یا کمال است، زیرا همان طور که بعضی از اشیاء اصیل‌تر[۱۹۴] از اشیاء دیگرند، همین طور، تصورات آنها کاملترند. بنابراین، از اینجا نیز بدون چون و چرا برمی‌آید که میان اراده و عقل[۱۹۵] فرق است. چهارمین اعتراض ممکن این است که اگر انسان از روی ارادهٔ آزاد عمل نکند، چه می‌کند، اگر مانند خر «بوریدان»[۱۹۶] در یک حالت متعادل قرار گیرد؟ آیا از گرسنگی و

تصدیق عمد باشد و تصوری که بدان تصدیق باشد. حکیم بزرگ ما ابن‌سینا فرموده است «فکم بالشیء قد یعلم تصوراً ساذجاً مثل علمک بمعنی اسم المثلث و قد یعلم تصور معه تصدیق» خواجه طوسی در شرح این عبارت آورده است «ینبه علی عدم‌العناد بین‌التصور و التصدیق فان احدهما یستلزم الاخر بل العناد بین عدم التصدیق مع‌التصور الذی عبر عنه بقوله ساذجاً و بین وجوده معه». مراجعه شود به شرح اشارات، النهج الاول، ص ۱۱

۱۹۰. تصور فکر، یعنی تصوری که حالتی از فکر است.

۱۹۱. C: که ممکن است به نظریهٔ ما وارد آید.

۱۹۲. اشاره شد که قسمت دوم تبصره دربارهٔ اعتراضات وارده بر نظریهٔ اسپینوزا در خصوص آزادی و پاسخهای آنهاست. تعداد اعتراضاتی که مورد بحث قرار می‌گیرد چهار است. اعتراض اول مبنی بر این فرض است که اراده وسیع‌تر از عقل است و به این جهت به اسپینوزا وارد نیست، که او عقل و اراده را یکی می‌داند. او به حسب روشش در این کتاب، از فارض این فرض نام نمی‌برد، اما در نامه‌ای به «اولدنبورگ» (Henry Oldenburg) و «بلینبرگ» (William Van Blyenbergh) آن را به دکارت نسبت می‌دهد. مراجعه شود به

Correspondence of Spinoza, Letter 2, 21, p. 176.

که دکارت معتقد بوده است که اراده وسیع‌تر از عقل است. مراجعه شود به

The Principles of Philosophy, part 1, principle 35

۱۹۳. به‌طوری که ملاحظه می‌شود، دومین اعتراض به عقیده‌ای (یعنی عدم آزادی اراده) مبنی بر دلیل تجربی است که در متن مذکور است و از جمله ادله آزادی اراده است. او در بحث این اعتراض و استدلال بر هم به کسی نسبت نداده، اما در نامه‌ای به بلینبرگ آن را به دکارت نسبت داده است. مراجعه شود به مأخذ فوق، ص ۱۷۹

۱۹۴. ......

۱۹۵. یا «فهم». در گذشته هم گفته شد که اسپینوزا عقل (intellectus) و فهم (intelligentia) را به یک معنی هم به کار می‌برد.

۱۹۶. Johannes Buridanus یا Jean Buridan (۱۳۵۶ـ۱۲۵۹ م) فیلسوف و عالم فرانسوی. و می‌گویند نسبت این مثل به او که عمل خر می‌داند اراده کند، به اراده آزاد نسبت بخشان به بحر اراده با عقل دربارهٔ امر مذکور به بررسی دقیق و گسترده‌ای پرداخت و بنابراین به مسئلهٔ معروف «خر بوریدان» منتهی می‌شود، که به وی نسبت داده شده و به دو صورت زیر نقل شده است: الف. به‌واسطهٔ تردید در میان انتخاب یک دسته یونجه و یک سطل آب، که در یک فاصله قرار دارند، از گرسنگی و تشنگی می‌میرد، که به‌واسطهٔ تردید نمی‌تواند یکی را بر دیگری ترجیح دهد. اسپینوزا به این صورت مثل توجه دارد. ب. به‌واسطهٔ تردید در میان دو بار همسان یونجه که در فاصلهٔ برابر قرار دارند از گرسنگی می‌میرد، که نمی‌تواند یکی را بر دیگری ترجیح دهد (*The Encyclopedia of Philosophy*, vol. I, p. 127 مراجعه شود به همین جا) اما این مثل به هیچ‌یک از دو صورت در آثار موجود بوریدان پیدا نشده است و به‌طوری که مشاهده می‌شود، مثل مذکور به هر دو صورت معمول ناقص است و مضر
←

تشنگی نخواهد مرد؟ اگر بپذیرم که خواهد مرد، در این صورت به نظر نمی‌آید که ما او را همچون مجسمهٔ انسان یا خر تصور کرده‌ایم، نه انسان واقعی. و اگر بپذیرم که نخواهد مرد، به این معنی است که او دربارهٔ خود تصمیم خواهد گرفت و در نتیجه دارای قدرتی خواهد بود که به کمک آن هر جا که می‌خواهد می‌رود و هر کاری که دوست می‌دارد انجام می‌دهد. جز این اعتراضات، ممکن است اعتراضات دیگری وارد شود، اما از آنجا که من متعهد نیستم که هر چیزی را که ممکن است به پندار هر کسی برسد، مورد بحث قرار دهم، بنابراین، فقط به اعتراضات مذکور آن هم تا حد امکان به اختصار پاسخ خواهم گفت. در پاسخ به اعتراض اول، قبول می‌کنم که اگر مقصود از عقل فقط تصورات واضح و متمایز باشد، اراده اوسع از عقل است، اما قبول ندارم که اراده اوسع از ادراکات[197] یا قوهٔ تصور[198] باشد، و در واقع من نمی‌دانم چرا گفته شده است که قوهٔ اراده نامتناهی ولی قوهٔ ادراک[199] متناهی است[200]، زیرا همان‌طور که با همان قوهٔ اراده می‌توانیم تعداد بی‌نهایتی از اشیاء را تصدیق کنیم (البته یکی بعد از دیگری، زیرا نمی‌توانیم، اشیاء نامتناهی را یکجا تصدیق کنیم)، همین طور با همان قوهٔ احساس می‌توانیم تعداد بی‌نهایتی از اجسام را (یکی پس از دیگری) ادراک یا احساس کنیم. اگر گفته شود که تعداد بی‌نهایتی از اجسام موجودند که ما به ادراک آنها قادر نیستیم، پاسخ خواهیم داد که ما با هیچ نوع اندیشه و نتیجهٔ با هیچ قوهٔ اراده‌ای نمی‌توانیم به آن تعداد اشیاء برسیم. اما خواهند گفت اگر خدا می‌خواست ما این اشیاء را درک کنیم، می‌بایست به ما قوهٔ ادراکی بدهد، گسترده‌تر از آنچه فعلاً داده است، نه قوهٔ ارادهٔ گسترده‌تر و این مانند این است که بگویید اگر خدا می‌خواست ما تعداد بی‌نهایتی از موجودات دیگر را بشناسیم بر او واجب می‌شد برای احاطه بر این بی‌نهایت به ما عقلی

این به‌صورت کامل و دقیق در آثار اسلامی موجود است (مراجعه شود به غزالی تهافت‌الفلاسفه، ص ۱۰۳؛ ابن‌رشد تهافت‌التهافت، ص ۱۰۴)

197. perceptions 198. the faculty of conception 199. the faculty of feeling

۲۰۰. با «قوهٔ اراده اوسع از قوهٔ ادراک است» به‌طوری که ملاحظه می‌شود پاسخ او به اعتراض اول مضاعف است: اولاً می‌پذیرد که اراده اوسع از عقل است، اگر مقصود از عقل فقط تصورات واضح و متمایز باشد نه در کتاب با قوهٔ تصور، یعنی او در صورتی وسعت اراده را از عقل قبول می‌کند، که عقل را در معنای محدودی که همان تصورات واضح و متمایز است به کار بریم، نه در صورتی که عقل به معنای عام یعنی قوهٔ ادراک یا تصور به کار رفته باشد. ثانیاً نشان می‌دهد که این فرض از اینجا پیدا شده است که فارض از تشخیص میان اراده به معنای کلی و اراده به معنای یک امر واقعی یا مستعد نفس عاجز مانده است.

بدهد بزرگتر از آنچه فعلاً داده است، نه تصوری از موجود، کمی‌تر از آنچه اکنون داده است. زیرا قبلاً نشان داده‌ایم که اراده یک امر کلی یا تصوری است که به‌وسیلهٔ آن تمام اراده‌های جزئی تبیین می‌شود، یعنی که به همهٔ آنها اطلاق می‌گردد، یعنی که میان همه مشترک است. بنابراین، نباید تعجب کرد از آنها که معتقدند که این تصور عام یا کلّی همهٔ اراده‌های جزئی قوه‌ای است که خود را به گونه‌ای بی‌نهایت به آن سوی حدود عقل گسترش می‌دهد. زیرا امر کلی به یک جزئی یا چندین جزئی و یا به جزئیات نامتناهی اسناد داده می‌شود. به اعتراض دوم به این ترتیب پاسخ می‌دهم که ما قبول نداریم که از قدرت آزاد تعلیق حکم برخوردار باشیم زیرا وقتی که ما می‌گوییم شخصی حکم خود را معلّق می‌کند، چیزی جز این نمی‌گوییم که او می‌بیند که آن چیز را به‌طور تام درک نمی‌کند، بنابراین، تعلیق حکم در واقع ادراک است، و نه ارادهٔ آزاد[201]. برای روشن کردن این نکته پسرکی را فرض می‌کنیم که اسبی بالدار[202] را تخیل می‌کند و جز آن چیزی را درک نمی‌کند. از آنجا که این تخیل مستلزم وجود این اسب است (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۷، همین بخش) و آن پسرک چیزی را که نافی وجود آن باشد درک نمی‌کند، لذا او بالضروره آن اسب را حاضر به نظر می‌آورد و نمی‌تواند در وجود آن شک کند، اگر چه به آن متیقن نباشد[203]. این چیزی است که ما روزانه در رؤیاهای خود تجربه می‌کنیم و من باور نمی‌کنم کسی باشد که چنین بیندیشد که قدرتی آزاد دارد تا حکم خود را دربارهٔ آنچه در رؤیاهای خود می‌بیند معلّق سازد و خود را وادار کند تا اموری را که خیال می‌کند می‌بیند نبیند و با وجود این در رؤیاها اتفاق می‌افتد که ما احکام خود را معلّق می‌سازیم، یعنی، خواب می‌بینیم که خواب می‌بینیم. به‌علاوه، من قبول می‌کنم که حق است که هیچ‌کس، از این حیث که ادراک می‌کند، فریب نمی‌خورد یعنی قبول می‌کنم که تخیلات نفس[204]، از حیث ذاتشان، مستلزم خطایی نیستند (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، همین بخش) اما قبول ندارم که انسان، از این حیث که درک می‌کند، چیزی را تصدیق نمی‌کند. زیرا ادراک اسب بالدار چه می‌تواند باشد، جز تصدیق اسبی که دارای بال

۲۰۱. به‌طوری که ملاحظه می‌شود، انکار می‌کند که ما از قدرت تعلیق حکم برخوردار باشیم و آنچه را که تعلیق حکم می‌نامیم در حقیقت ادراک می‌داند نه اراده آزاد.

۲۰۲. در ترجمه‌های انگلیسی واژه «بالدار» نیست، با توجه به عبارت لاتین بودن آن لازم است.

۲۰۳. A و B: گرچه ممکن نباشد به آن متیقن باشد.

۲۰۴. متن لاتین «Mentis imaginationes» مترجمان انگلیسی مختلف ترجمه کرده‌اند.

است؟ زیرا اگر نفس جز اسب بالدار چیز دیگری را درک نکند، آن را همچون موجودی حاضر ملاحظه خواهد کرد، نه برای شک در وجود آن دلیلی خواهد داشت و نه برای مخالفت با آن قدرتی، مگر آنکه تخیل اسب بالدار به تصوری پیوسته باشد که نفی وجود آن باشد، یا نفس دریابد که تصوری که از اسب بالدار دارد ناقص است. در این صورت یا ضرورةً وجود این چنین اسبی را منکر خواهد شد و یا ضرورةً دربارهٔ آن شک خواهد کرد. آنچه گفته شد شاید برای اعتراض سوم هم پاسخی کافی باشد به این معنی که اراده امری کلی است که به همهٔ تصورات نسبت داده می‌شود و فقط به چیزی دلالت می‌کند که نسبت به همه عام است، یعنی تصدیقی که، ذات تام آن از این حیث که امری انتزاعی تصور شده است، باید در هر تصوری موجود باشد و تنها به این معنی باید در همه یکسان باشد نه از این حیث که اعتبار شده است که مکوّن ذات تصور است، زیرا همان اندازه که تصورات با هم تفاوت دارند، تصدیقات جزئی هم با هم متفاوتند، مثلاً تصدیقی که تصور دایره مستلزم آن است تفاوت دارد با تصدیقی که تصور مثلث مستلزم آن است، همان‌طور که تصور دایره با تصور مثلث متفاوت است. به‌علاوه، من مطلقاً قبول ندارم که برای تصدیق درستی درست، به همان اندازه قدرت فکر نیازمند باشیم که برای تصدیق درستی نادرست. زیرا اگر به ذهن خود بنگریم، درمی‌یابیم که ارتباط این دو تصدیق با هم مانند ارتباط موجود و معدوم است با یکدیگر، زیرا در تصوراتی که صورت نادرست را می‌سازند امر مثبتی موجود نیست (قضیهٔ ۳۵، همین بخش، با تبصرهٔ آن و تبصرهٔ قضیهٔ ۴۷، همین بخش) بنابراین باید توجه داشت که وقتی که ما کلیات را با جزئیات و موجودات عقلی[205] و انتزاعیات[206] را با واقعیت[207]، خلط می‌کنیم، چگونه به آسانی فریب می‌خوریم. دربارهٔ اعتراض چهارم، می‌گویم که کاملاً می‌پذیرم که اگر انسانی در چنین حالت تعادلی قرار گرفته باشد (یعنی جز گرسنگی و تشنگی چیزی را درک نکند، و از فلان خوردنی و بهمان نوشیدنی به یک اندازه فاصله داشته باشد) از گرسنگی و تشنگی خواهد مرد. اگر از من بپرسند که بهتر نیست این چنین شخصی خر به حساب آید تا انسان پاسخ می‌دهم که نمی‌دانم، همان طور که نمی‌دانم کسی که خود را حلق‌آویز می‌کند و همچنین، کودکان و سفیهان و دیوانگان باید چه به حساب آیند.

205 entities of reason 206 abstractions 207 realities

اکنون باقی می‌ماند که نشان دهم که شناخت این نظریه در زندگی ما چه فایده‌ای دارد. این را به آسانی از ملاحظات زیر خواهیم فهمید. توجه کنید[208]

اولاً، از این حیث مفید است که به ما تعلیم می‌دهد که هر کاری را فقط به ارادهٔ[209] خدا انجام می‌دهیم و از طبیعت او بهره‌مندیم و هر اندازه که اعمالمان کاملتر و کاملتر و معرفتمان به او بیشتر و بیشتر باشد، این معانی بیشتر خواهد بود. بنابراین، این عقیده، علاوه بر این که از جمیع جهات به روح ما آرامش می‌بخشد، این فایده را هم دارد که به ما می‌آموزد که عالیترین مسرت یا سعادت ما فقط در معرفت خداوند است که ما را برمی‌انگیزد که فقط اعمالی انجام دهیم که عشق و پارسایی ما را بدانها وامی‌دارند. از اینجا آشکارا می‌بینیم که کسانی که برای فضیلت و اعمال نیکشان، به‌عنوان اینکه کاملترین نوع عبودیت است، انتظار عالیترین پاداش را از خداوند دارند تا چه اندازه از داوری درست دربارهٔ فضیلت دورند، چنانکه گویی فضیلت و طاعت خدا خود سعادت و عالیترین نوع حریت نیست.

ثانیاً، این عقیده از این حیث مفید است که به ما می‌آموزد که در برابر بخت، یعنی اموری که در قدرت ما نیستند، یعنی که از طبیعت ما ناشی نمی‌شوند، باید چه روشی اتخاذ کنیم، زیرا به ما می‌آموزد که با روحی آرام در انتظار حوادث بمانیم و دو رویهٔ بخت را تحمل کنیم، زیرا می‌دانیم که همهٔ اشیاء از حکم سرمدی خداوند با ضرورتی یکسان برمی‌آیند[210]، همان طور که از ماهیت مثلث برمی‌آید که زوایای آن مساوی با دو قائمه است. ثالثاً، این نظریه در حیات اجتماعی نیز به ما کمک می‌کند، زیرا به ما می‌آموزد که نباید از کسی تنفر داشت، نباید کسی را حقیر شمرد، نباید کسی را استهزا کرد، نباید به کسی خشم گرفت و نباید به کسی بخل ورزید. به‌علاوه به هر کسی یاد می‌دهد که به آنچه دارد راضی باشد،

۲۰۸ اکنون قسمت سوم تبصره یعنی ذکر برخی از فواید عقیده و دربارهٔ اراده شروع می‌شود

۲۰۹ یا «حکم»

۲۱۰ اسپینوزا در نامه‌هایش به «Henry Oldenburg» (Letter 43) و «Jacob Ostens» (Letter 75) پس از آنکه بر این ضرورت تصریح می‌کند که این ضرورت، نه قوانین الهی را موقوف می‌کند و کنار می‌گذارد، و نه قوانین انسانی را. در نامهٔ اخیر می‌فرماید انسانها نمی‌توانند پیش خداوند بهانه‌ای بیاورند، و نه به فعلش ایرادی بگیرند، که انسان در برابر قدرت خداوند به منزلهٔ گِل است در دست کوزه‌گر که از تکه‌ای گِل ظروف متعدد می‌سازد که بعضی خوب و زیبا و بعضی زشت و کم‌بهاست (اشاره به آیهٔ ۲۱، باب ۹، رسالهٔ رومیان است که می‌گوید تو کیستی، ای انسان، که با خداوند معارضه می‌کنی؟ آیا مصنوع به صانع می‌گوید که چرا مرا چنین ساختی؟ یا کوزه‌گر اختیار بر گِل ندارد که از یک خمیره ظرفی عزیز و ظرفی ذلیل بسازد؟)

به همنوعش کمک کند، نه از روی دلسوزی زنانه، یا جانبداری، یا عقیده به خرافات، بلکه تنها به هدایت عقل، به اقتضای زمان و محیط، به‌طوری که در بخش سوم نشان خواهم داد. رابعاً، این نظریه تا حد زیادی به سازمان اجتماعی ما نیز فایده می‌رساند، از این حیث که به ما می‌آموزد که شهروندان چگونه باید اداره و هدایت شوند، نه بدین منظور که برده شوند، بلکه بدان منظور که آنچه بهترین است آزادانه انجام دهند. به این ترتیب آنچه در این تبصره به عهده گرفته بودم انجام دادم و در اینجا به این بخش پایان می‌دهم، که فکر می‌کنم در آن طبیعت نفس انسان و خصوصیت آن را به تفصیل کافی، و نظر به دشواری موضوع با وضوح وافی شرح داده‌ام. همچنین فکر می‌کنم که حقایقی را مطرح ساخته‌ام، که ممکن است از آنها نتایجی بسیار عالی و سودمند که دانستن آنها ضروری است استنتاج شوند که تا اندازه‌ای از آن را در آینده مشاهده‌خواهیم کرد.

بخش سوم

دربارهٔ منشأ و طبیعت[1] عواطف[2]

به نظر می‌آید که اغلب کسانی که دربارهٔ عواطف و شیوهٔ زندگی انسان چیز نوشته‌اند، از اشیاء طبیعی، که به‌حسب قوانین عمومی طبیعت پیدا می‌شوند، بحثی نکرده‌اند، بلکه از

۱. natura. به‌جای آن ماهیت هم مناسب است.

۲. لازم است که خوانندهٔ محترم توجه کند، وقتی که من به مطالعه و ترجمهٔ این بخش کتاب و بخشهای آیندهٔ آن پرداختم، به‌خوبی دریافتم که به‌جای اصطلاحاتی که اسپینوزا به زبان لاتین در این بخشها در خصوص عواطف به‌کار برده است نمی‌توان در زبان فارسی معادلهای صحیح و دقیق پیدا کرد. عقیدهٔ من در این خصوص وقتی محکم شد که دیدم مترجمان انگلیسی زبان و به‌جای آنها الفاظ متعدد به‌کار برده‌اند (در حواشی به آنها اشاره خواهد شد) و مفسرانش نیز اعتراف کرده‌اند که ممکن نیست در زبان انگلیسی برای آنها معادلها و مرادفهای خرسند کننده‌ای پیدا کرد. برای نمونه مراجعه شود به

Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, p. 186

و این عقیده محکمتر شد، وقتی که مشاهده کردم که او خود نیز اقرار می‌کند که اصطلاحات و الفاظی که برای نشان دادن ماهیت و معنی عواطف به‌کار می‌برد در تداول عامه به معانی دیگر است و با معنی و مقصودش کاملاً منطبق نیست، بلکه فقط مقصود نسبت (همین بخش، تعریف عواطف، توضیح تعریف ۲۰). با توجه به این مطالب، امید است که خوانندگان محترم وقتی می‌بینند که در ترجمه واژه‌های فارسی دقیقاً با معانی انطباق ندارند، مترجم را معذور دارند که من حتی‌الامکان در انتخاب معادلهای رسا کوشیده‌ام، به ترجمه‌ها و تفسیر گوناگون کتب به زبانهای اروپایی مراجعه کرده‌ام و حتی با مترجمان ماهر و وارد هم به مشورت پرداخته‌ام، ولی با این همه توفیق کلی نیافته‌ام. قرون وسطائیان واژه‌های affectus، affectio و passio را معمولاً به‌جای هم به‌کار برده‌اند. دکارت affectio را مرادف با qualitas و affectus را به معنای passio استعمال کرده که مقصودش از آن همان است که ما آن را «عواطف» اصطلاح می‌کنیم. البته او گاهی هم passio را به معنای معمولی آن، یعنی پذیرش فعل و متضاد با actio به‌کار برده است. اما اسپینوزا کلمات affectus و affectio را به‌جای یکدیگر و passio را به معنی دیگری یعنی عاطفه به‌کار می‌برد و چنانکه ملاحظه می‌شود عنوان این بخش را واژهٔ affectus قرار می‌دهد که مترجمان انگلیسی و مفسران وی ←

اشیائی سخن گفته‌اند که در ماورای طبیعت قرار دارند. در واقع چنین می‌نماید که آنها انسان را در طبیعت به‌منزلهٔ حکومت در حکومت فرض کرده‌اند، زیرا معتقد شده‌اند که انسان به‌جای پیروی از نظام طبیعت آن را آشفته می‌سازد، و بر اعمال خود قدرت مطلق دارد[۳] و تنها خود موجب آنهاست[۴]. بنابراین، علت ناتوانی و تغییرپذیری انسان را نه در نیروی عمومی طبیعت، بلکه در نقصی در طبیعت آدمی جستجو می‌کنند[۵]. و لذا بر آن می‌نالند برآن می‌خندند، آن را استهزا می‌کنند، تحقیر می‌کنند[۶]، یا آنچه معمولتر از همه است، از آن اظهار تنفر می‌کنند و کسی را که بتواند به فصیح‌ترین و ماهرانه‌ترین وجه ضعف نفس انسان را بنمایاند موجودی الهی[۷] می‌شناسند. البته، اشخاص بسیار برجسته‌ای هم بودند (که من خود را مدیون زحمت و کوشش آنها می‌دانم) که دربارهٔ شیوهٔ درست زندگی مطالب عالی بسیاری نوشته‌اند و به نوع انسان پندهایی داده‌اند، که پر از حکمت است، ولی با این همه، تا آنجا که من اطلاع دارم، هنوز کسی طبیعت و قوت عواطف و نیز آنچه را نفس می‌تواند برای جلوگیری از آنها انجام دهد، تبیین نکرده است[۸]. من به خاطر می‌آورم

آن را عاطفه به emotion و گاهی هم به affect ترجمه کرده‌اند و ما به‌جای آن «عواطف» بکار می‌بریم، که واژه‌ای مناسبتر از آن نیافتیم. احوال و عوارض هم به‌جای آن مناسب می‌نماید. در ترجمه‌های قدیم آثار ارسطو هم به‌جای pathema animi احوال النفس ترجمه شده است. چنانکه در ترجمهٔ اسحاق بن حنین از کتاب النفس ارسطو، مقالهٔ اول، ۴، ص ۱۹ آمده است «و احق الاشیاء بان عنی فی المسألة امره و تحریکه النظر فی احواله عنی الحزن و الفرح و الاقدام و التخوف و الغضب...» و همین اسحاق در ترجمهٔ اخلاق نیکوماخوس (ص ۹۲) آن را به عوارض تعبیر کرده است. گویی در این مورد استعمال احوال و عوارض را به‌جای یکدیگر روا دانسته است. خلاصه چنانکه ملاحظه می‌شود از همان اموری که اسپینوزا با واژهٔ affectus عبارت می‌آورد، اسحاق مترجم آنها را گاهی با واژهٔ احوال و گاهی نیز با واژهٔ عوارض تعبیر می‌کند. در آینده (تعریف ۳، همین بخش) خواهیم دید که اسپینوزا هم affectus را به معنی احوال affections بکار می‌برد. اما به احوال به معنی عام کلمه یعنی هر نوع حالتی از احوال بدن، چه قدرت فعالیت بدن به‌وسیلهٔ آنها افزایش و کاهش یابد یا نیابد، بلکه فقط به معنای احوالی منحصر می‌کند که قدرت فعالیت بدن، به‌وسیلهٔ آنها افزایش و کاهش می‌یابد، آن را تقویت و یا از آن جلوگیری می‌کند. و لذا ما از بکار بردن احوال به‌جای affectus خودداری کردیم و واژهٔ عواطف را بر آن ترجیح دادیم.

۳ یا «قدرت و تسلط مطلق دارد».

۴ یعنی عمل و انفعالش از ناحیهٔ خود اوست و به اصطلاح فاعل مختار است.

۵ C: به‌وجود نقصی مرموز در طبیعت آدمی نسبت می‌دهند.

۶ «می‌خندند» در B و «تحقیر می‌کنند» در A نیست.

۷ C: پیامبر.

۸ از عبارات وی برمی‌آید که او فرق روش خود را با پیشینیانش در این می‌داند که آنها افعال و تمایلات و انفعالات

که دکارت نامدار، با اینکه عقیده داشت که نفس نسبت به اعمال خود اختیار مطلق دارد، کوشیده است تا عواطف انسان را به‌وسیلهٔ علتهای نخستینشان تبیین کند و در عین حال نشان دهد که نفس چگونه می‌تواند بر آنها سلطهٔ مطلق بیابد، اما به عقیدهٔ من چنانکه در جای خودش نشان خواهم داد او تنها عظمت و نبوغ عقل خود را نشان داده است. عجالةً می‌خواهم توجه خود را به کسانی معطوف دارم که به‌جای اینکه عواطف و اعمال انسان را بشناسند، ترجیح می‌دهند که از آنها تنفر جویند و آنها را استهزا کنند. بدون شک، به‌نظر اینها، بسیار عجیب می‌نماید که من می‌خواهم در خصوص رذائل و معایب انسان با روش هندسی سخن بگویم و اموری را که آنها مخالف عقل، عبث، باطل و نفرت‌انگیز می‌شمارند با دلائل استواری مبرهن سازم. و دلیل من این است[۹] که در طبیعت چیزی

نفس را فضائل و رذائل، یا به‌عبارت دیگر، منجیات و مهلکات می‌دانستند، که باید اکتساب و ازاله و مدح و ذم و تحسین و تقبیح شوند. اما او عواطف و انفعالات را واقعیاتی می‌داند که به‌حسب قانون ضرورت طبیعی پدیدار می‌شوند و لذا تأکید می‌کند که به‌جای تحسین و تقبیح، باید آنها را مانند خطوط، سطوح و احسام مورد مطالعه قرار داد و شناخت. این روش، چنانکه خود اشاره می‌کند، به‌طور کلی نوظهور نیست، بلکه پیش از وی اشخاص برجسته‌ای (که حتماً ارسطو از برجسته‌ترین آنهاست) این روش را معمول داشته‌اند که او خود را مدیون مساعی و زحمات آنان می‌داند، به‌ویژه دکارت که پیش از وی کوشیده است تا احوال نفس و انفعالات و عواطف آن را با توجه به علل نخستینشان تبیین کند. اما با این همه، فلسفه سنتی، از ارسطو گرفته تا دکارت، حتی وقتی که کوشیده است تا احوال و انفعالات نفس را مانند پدیدارهای طبیعی تابع قوانین طبیعی بشناسند و برای رفتار انسان زمینه‌ها و علل طبیعی بیابد، باز میان عواطف و انفعالات از یک سوی و فضائل و رذائل از سوی دیگر فرق گذاشته است. ارسطو گفته است ما به‌دلیل داشتن فضائل و رذائل خوب و بد نامیده می‌شویم و مورد ستایش و نکوهش قرار می‌گیریم، نه به‌علت دارا بودن انفعالات. مراجعه شود به:

Aristotle, *Nichomachean Ethics*, Bk.II, chap. 5, 1106a

از عبارات دکارت هم برمی‌آید که ما به‌واسطهٔ اعمال مبتنی بر اراده ستایش و یا نکوهش می‌شویم *The Principles of Philosophy*, part.I, principle. 37 اما به نظر اسپینوزا، که بر خلاف ارسطو و دکارت ارادهٔ آزادی وجود ندارد، فرق میان فضائل و رذائل و عواطف و انفعالات و یا احوال و عوارض نفس، خود به خود از بین می‌رود، که همه به حکم قانون ضرورت بدون اراده و اختیار وجود می‌یابند، و لذا تصریح و تأکید می‌کند، به‌جای اینکه از آنها تنفر جوییم و آنها را استهزا کنیم، باید، با در نظر گرفتن قوانین کلی طبیعت، به فهم و تبیین آنها بپردازیم و اصلاً شری و رذیلتی موجود نیست و در طبیعت چیزی رخ نمی‌دهد که بتوان آن را به نقص طبیعت نسبت داد، و طبیعت همواره و همه جا یکسان و یکنواخت است. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که پس فضیلت و رذیلت برای وی چه معنی دارد؟ او در آینده خواهد گفت که فضیلت عبارت است از قدرت و رذیلت عبارت است از ضعف.

۹ B و C: نقشه و طرح من این است.

اتفاق نمی‌افتد که بتوان آن را به نقص طبیعت نسبت داد، زیرا طبیعت همیشه یکنواخت و خاصیت و قدرت عملش، یعنی قوانین و قواعد طبیعت، که همهٔ اشیاء بر طبق آن به‌وجود می‌آیند و از صورتی به صورت دیگر تغیّر می‌یابند، همواره و همه جا یکسان است، و لذا برای فهم همهٔ اشیاء، هر چه باشند، روش واحد و یکسانی لازم است، یعنی که باید به‌وسیلهٔ قوانین و قواعد کلی طبیعت فهمیده شوند. زیرا عواطفی از قبیل نفرت، خشم، حسد و امثال آنها، به اعتبار ذاتشان، مانند اشیاءِ جزئی دیگر از همان ضرورت و خاصیت طبیعت نشأت می‌گیرند. بنابراین علل مخصوصی دارند که باید به وسیلهٔ آنها شناخته شوند و خصوصیاتی دارند که به اندازهٔ خصوصیات هر شیء دیگری، که فقط اندیشه آن ما را مشعوف می‌سازد سزاوار شناختن هستند، و لذا من از طبیعت و نیروی عواطف و قدرت نفس بر آنها به همان ترتیبی سخن می‌گویم که در بخشهای گذشته دربارهٔ خدا و نفس سخن گفتم و اعمال و امیال[۱۰] انسان را دقیقاً همان‌طور ملاحظه می‌کنم که خطوط و سطوح و اجسام را ملاحظه کردم.

تعاریف

۱. من آن علتی را «علت» تام[۱۱] می‌نامم که بتوان معلولش را به‌وسیلهٔ آن به‌طور واضح و متمایز شناخت و آن علتی را علت غیر تام[۱۲] یا «ناقص»[۱۳] می‌گویم که نتوان معلولش را فقط به‌وسیلهٔ آن شناخت[۱۴].

۲. من می‌گویم ما وقتی فعّالیم که علت تام چیزی باشیم که آن در ما یا در خارج از ما روی می‌دهد، یعنی (به موجب تعریف قبلی) وقتی که از طبیعت ما در داخل یا در خارج از ما چیزی ناشی شود که فقط به‌واسطهٔ طبیعت ما می‌توان آن را به‌طور واضح و متمایز فهمید. برعکس، می‌گویم ما وقتی منفعلیم که فقط علت ناقص چیزی باشیم که در ما واقع می‌شود یا از طبیعت ما نشأت می‌گیرد[۱۵].

۳. مقصود من از عواطف، احوال[۱۶] بدن و همچنین تصورات آن احوال است، که قدرت فعالیت بدن به واسطهٔ آنها افزایش می‌یابد یا کاهش می‌پذیرد، تقویت می‌شود و یا از آن جلوگیری می‌شود.

شرح: بنابراین، اگر بتوانیم علت تام یکی از این احوال باشیم در این‌صورت عاطفه را فعل[۱۷] می‌نامم، وگرنه انفعال[۱۸].

اصول موضوعه

۱. ممکن است بدن انسان به طرق کثیری تحت تأثیر قرار گیرد که به موجب آن قدرت فعالیتش افزایش یا کاهش یابد و همین‌طور، به طرق دیگری، تحت تأثیر قرار گیرد که قدرت فعالیتش نه زیاد شود و نه کم.

این اصل موضوع یا اصل متعارف[۱۹] بر اصل موضوع ۱ و احکام ۵ و ۷، که بعد از قضیهٔ ۱۳، بخش ۲ آمده‌اند، مبتنی است.

۲. بدن انسان مستعد تغیّرات کثیری است، و با وجود این می‌تواند آثار و علائم اشیاء (اصل موضوع ۵، بخش۲) و در نتیجه همان صور خیالی اشیاء را در خود نگه دارد (برای تعریف صور خیالی، تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۲ را نگاه کنید).

---

۱۰ appetitus (A: appetites؛ B: desire) به‌جای آن کلمهٔ میل را مرجح داشتم. واژهٔ شهوت به معنی عام کلمه هم مناسب است.

۱۱ لاتین causa adaequata (adequate cause)

۱۲ لاتین causa inadaequata (inadequate cause)

۱۳ لاتین causa partialis (partial cause)

۱۴ یعنی شناختن معلول، علاوه بر آن، به امور دیگری نیز متوقف است. این مطلب همان است که اسلاف ما گفته‌اند علت (البته مقصود علت تامه است) حد تام معلول است که چون شناخته شود، معلول کاملاً و واضحاً و متمایزاً شناخته می‌شود و علت ناقصه حد ناقص معلول است.

۱۵ ملاحظه می‌شود که او فعل و انفعال را به معنای مخصوصی به‌کار می‌برد و میان علت تامه بودن نفس و فعلیت او و نیز میان انفعال و علت ناقصه بودن آن رابطه برقرار می‌کند. برای مزید اطلاع به قضیهٔ ۱، همین بخش و حاشیهٔ مربوط به آن مراجعه شود.

۱۶ لاتین affectiones (A: affections؛ B و C: modifications)

۱۷ لاتین actio (action)

۱۸ لاتین passio (passion)

۱۹ علت تردید معلوم نشد.

قضایا[۲۰]

قضیهٔ ۱. نفس ما در بعضی از امور فعال است و در بعضی منفعل[۲۱]، یعنی از این حیث که تصورات تام دارد ضرورةً فعال است و از این حیث که تصورات ناقص دارد ضرورةً منفعل است.

برهان: در هر نفس انسانی بعضی از تصورات تامند و بعضی دیگر ناقص و مبهم (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۰، بخش ۲). اما تصوراتی که در نفسی تامند، در خدا هم، از این حیث که مقوم[۲۲] ذات آن نفس است، تامند (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش۲) و تصوراتی که در نفسی ناقصند در خدا تامند (به موجب همان نتیجه)، اما، نه از این حیث که او فقط حاوی ذات آن نفس است، بلکه از این حیث که او همزمان با آن، حاوی تصورات اشیاء دیگر[۲۳] نیز هست. به‌علاوه از هر تصور معیّنی ضرورةً معلولی ناشی می‌شود (قضیهٔ ۳۶، بخش ۱)، که خدا علت تام آن است (تعریف ۱، همین بخش) ولی نه از این حیث که نامتناهی است، بلکه از این حیث که به‌صورت تصوری معین متعیّن شده است (قضیهٔ ۹، بخش ۲). اکنون معلولی را فرض کنیم که علت آن خداست، از این حیث که او به‌صورت تصوری متعین شده است که در نفسی تام است، در این صورت آن نفس نیز علت تام آن معلول است (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش۲). و لذا نفس ما (تعریف ۲، همین بخش)، از این حیث

۲۰ قضایای این بخش پنجاه و نه قضیه‌اند و به اعتبار موضوع بحث به چهار دسته تقسیم می‌شوند، که به‌ترتیب در موضوعات زیر بحث می‌کنند: از قضیهٔ اول تا قضیهٔ سوم دربارهٔ فعال و انفعالات، از قضیهٔ چهارم تا قضیهٔ یازدهم دربارهٔ conatus (کوشش برای صیانت ذات) و عاطفه‌های انفعالی اصلی، از قضیهٔ دوازدهم تا قضیهٔ پنجاه و هفتم دربارهٔ عاطفه‌های انفعالی فرعی، در قضایای پنجاه و هشتم و پنجاه و نهم دربارهٔ عواطف فعال.

۲۱ B: نفس ما افعال خاصی را انجام می‌دهد و افعال دیگری را می‌پذیرد. C: نفس ما در موارد مخصوصی فعال است و در موارد مخصوصی منفعل. پیش از اسپینوزا ارسطو (Categories, chap 9) و دکارت و پیروان ایشان، فعل و انفعال را در امر واحدی تصور می‌کردند، که آن نسبت به فاعل فعل نامیده می‌شد و نسبت به قابل انفعال *The Passions of the Soul*, Part 1, article 1 اما چنانکه ملاحظه می‌شود، او بر خلاف آنان فعل و انفعال نفس را در دو امر اعتبار می‌کند، که مربوط می‌شود به داشتن دو نوع تصور: تصورات تام و تصورات ناقص که در صورت اول فعال است و در صورت دوم منفعل. بنابراین، به‌نظر می‌آید که این قضیه اعتراض و انتقادی باشد به ارسطو و دکارت، در خصوص تعریف فعل و انفعال.

۲۲ یا «مقوّم» و «مذوّت» ذات نفس است. عبارت متن لاتین این است: Mentis essentiam Constituit

۲۳ B و C: حاوی اذهان اشیاء دیگر نیز هست.

که تصورات تام دارد، ضرورةً در بعضی از امور فعال است، که نخستین نکته‌ای است که لازم بود به ثبوت برسد. به‌علاوه، هر چیزی که ضرورةً از تصوری ناشی می‌شود که در خدا تام است اما نه از این حیث که او فقط حاوی نفس یک انسان است، بلکه از این حیث که همزمان با آن نفس، حاوی تصورات اشیاء دیگر نیز هست، در این صورت نفس آن انسان علت تام آن چیز نیست (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۲) بلکه فقط علت ناقص آن است و بنابراین (تعریف ۲، همین بخش) نفس، از این حیث که تصورات ناقص دارد، بالضروره در بعضی از امور منفعل است. این نکتهٔ دوم بود که می‌بایست ثابت شود. بنابراین نفس ما...مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا بر می‌آید که نفس به نسبت تعداد تصورات ناقصش دستخوش انفعالات است و برعکس به نسبت تعداد تصورات تامش فعال است.[۲۴]

قضیهٔ ۲. نه بدن می‌تواند نفس را به اندیشیدن وا دارد و نه نفس می‌تواند بدن را به حرکت یا سکون و یا به حالت دیگر، اگر حالت دیگری باشد، وادار کند.[۲۵]

برهان: علت همهٔ حالات فکر خداست، اما از این حیث که او شیئی متفکر است نه از این حیث که به صفت دیگری ظاهر شده است (قضیهٔ ۶، بخش ۲). بنابراین، چیزی که نفس را به اندیشه وا می‌دارد حالتی از فکر است، نه حالتی از بُعد، یعنی (تعریف ۱، بخش ۲) بدن نیست. این نکتهٔ اول است که می‌بایست به ثبوت برسد. به‌علاوه، حرکت یا سکون بدن، باید از بدنی دیگر نشأت گیرد که این بدن هم با بدنی دیگر به حرکت یا سکون وادار شده است و به‌طور کلی، هر چیزی که در بدن پدیدار می‌شود، باید از خدا ناشی شده باشد، اما از این حیث که اعتبار شده است که او به‌صورت حالتی از بعد تعین یافته است، نه حالتی از فکر (قضیهٔ ۶، بخش ۲)، یعنی ممکن نیست آن از نفس ناشی شده باشد که حالتی از فکر است (قضیهٔ ۱۱، بخش ۲)، این نکتهٔ دوم است که می‌بایست ثابت شود. بنابراین نه بدن می‌تواند ...مطلوب ثابت شد.

۲۴ یعنی هر اندازه که تصورات ناقص نفس بیشتر باشد به‌همان اندازه انفعالش بیشتر است و هر اندازه که کمتر باشد کمتر، و بالعکس هر اندازه که تصورات تامش بیشتر باشد فعالیتش بیشتر است و هر اندازه که کمتر باشد کمتر.

۲۵ B: «نه بدن می‌تواند نفس را به اندیشیدن وادارد و نه نفس می‌تواند بدن را وادارد که در حرکت یا سکون یا در حالت دیگری، اگر حالت دیگری باشد پایدار بماند». به‌طوری که ملاحظه می‌شود برخلاف اسلافش ارسطو، دکارت و دیگران تأثیر بدن را در نفس و بالعکس تأثیر نفس را در بدن انکار می‌کند.

تبصره: این قضیه از آنچه در تبصرهٔ قضیهٔ ۷، بخش ۲ گفته شد بهتر فهمیده می‌شود، یعنی نفس و بدن شیء واحدند که گاهی به صفت فکر تصور شده است و گاهی به صفت بعد. به همین دلیل است که نظام یا اتصال اشیاء واحد است، چه طبیعت تحت این صفت تصور شود و چه تحت آن صفت و در نتیجه، نظام افعال و انفعالات بدن ما، در طبیعت[26] مطابق است با نظام افعال و انفعالات نفس ما. همچنین این مطلب، از آن روشی که با آن قضیهٔ ۱۲، بخش ۲ را ثابت کرده‌ایم واضح است. هر چند طبیعت این امور چنان است که در این باره مجالی برای شک باقی نمی‌گذارد، با این همه به‌سختی می‌توان آنها را وادار کرد که این حقیقت را با خاطری مطمئن بپذیرند، مگر اینکه صحت آن از راه تجربه برای آنها ثابت شود. زیرا، آنها در این عقیده ثابت قدمند که بدن به صرف فرمان نفس به حرکت در می‌آید یا ساکن می‌شود و نیز اعمالی انجام می‌دهد که تنها به ارادهٔ نفس و نیروی اندیشهٔ آن وابسته است[27]. هر چند تاکنون کسی معلوم نکرده است که بدن چه عملی می‌تواند انجام دهد، یعنی تجربه تاکنون به کسی نیاموخته است که بدن، بدون اینکه به‌وسیلهٔ نفس موجَب شده باشد، تنها به اقتضای قوانین طبیعت، از این حیث که طبیعت صرفاً امری جسمانی اعتبار شده است، چه می‌تواند انجام دهد و چه نمی‌تواند انجام دهد[28]. زیرا هنوز ساختمان بدن به درستی آن اندازه شناخته نشده است که بتوان تمام اعمال آن را تبیین کرد[29]. به‌علاوه در جانوران اموری مشاهده می‌شود که خیلی برتر از هوش و دانایی انسان است و همین‌طور خوابگردها در خواب اعمالی انجام می‌دهند که در بیداری جرئت انجام دادن آنها را ندارند. تمام این امور نمایانگر این است که بدن فقط به اقتضای قوانین طبیعتش کارهایی انجام می‌دهد که نفس در آنها متحیر است[30]. گذشته از این کسی نمی‌داند که نفس به چه وسیله‌ای، به چه طریقی و با چه سرعتی می‌تواند بدن

۲۶. یا «همه‌جا». ترجمهٔ فرانسه: طبعاً.

۲۷. انتقاد از دکارت و همفکران اوست که معتقدند که نفس به توسط غدهٔ صنوبری بدن را به حرکت در می‌آورد و حرکات موجود در بدن و اشیاء خارجی را درمی‌یابد.

۲۸. اعتراض متوجه دکارت است که در شناسایی افعال مخصوص به بدن و مخصوص به نفس، از راه تجربه، اشکالی ندیده است The Passions of the Soul, part 1, article 3 & 7

۲۹. اعتراض به سخن دکارت است که پس از اینکه در کتاب سابق‌الذکر طریق ساختمان بدن را، از اعضا و اندامهای مختلف بیان کرده، مدعی شده است که همهٔ اعمال مربوط به بدن را ملاحظه کرده است article 17

۳۰. A: نفس متعلق به آن بدن، در آنها متحیر است.

را به حرکت در آورد[31]. و نیز هیچ کس اطلاع ندارد که نفس چه نوع حرکاتی را می‌تواند به بدن القا کند. بنابراین، وقتی که اینها می‌گویند که این یا آن فعل از نفس، که به بدن فرمان می‌راند، نشأت می‌گیرد، خود نمی‌دانند که چه می‌گویند و کاری جز این انجام نمی‌دهند که با کلمات موجه‌نمایی اعتراف می‌کنند که نه دربارهٔ علت فعل خود چیزی می‌دانند و نه در آن چیزی می‌بینند که باعث حیرتشان باشد[32]. اما آنها خواهند گفت[33] که چه بدانند که نفس به چه وسیله‌ای بدن را به حرکت در می‌آورد و چه ندانند، به تجربه درمی‌یابند که اگر نفس مستعد اندیشه نباشد، بدن از حرکت باز می‌ماند[34]. به‌علاوه می‌گویند در تجربه‌های خود دریافته‌اند که فقط در قدرت نفس است که سخن بگوید، خاموشی گزیند[35] و نیز امور کثیر دیگری را، که به نظر آنها به ارادهٔ نفس وابسته است، انجام دهد.[36] اما دربارهٔ گفتهٔ نخستشان می‌پرسم که آیا همچنین تجربه به آنها نیاموخته است که وقتی که بدن حرکت ندارد، نفس هم استعداد اندیشیدن ندارد؟ زیرا وقتی که بدن خفته است، نفس هم در خواب است و از قدرت اندیشیدن که در وقت بیداری بدن از آن بهره‌مند بود عاری است[37]. به‌علاوه، من معتقدم که همه به تجربه دریافته‌اند که استعداد نفس برای اندیشیدن، دربارهٔ موضوع واحد، همواره یکسان نیست، بلکه هر اندازه که استعداد بدن برای برنگیخته

۳۱. از دکارت خرده می‌گیرد که وی بیان نکرده است که نفس به چه وسیله و به چه طریق بدن را به حرکت در می‌آورد و...

۳۲. نتیجه می‌گیرد که دکارت و پیروان او کاری انجام نمی‌دهند، جز اقرار و اعتراف به جهل خود.

۳۳. ملاحظه می‌شود که سه اعتراض بر عقیدهٔ خود، یعنی عدم تأثیر نفس در بدن، از مخالفانش بدون اینکه نامی از آنها ببرد نقل می‌کند، و به اعتراضات وارده پاسخ می‌دهد.

۳۴. اعتراض اول.

۳۵. اعتراض دوم.

۳۶. اعتراض سوم. ماحصل این اعتراض این است که بدون هدایت نفس به‌وسیلهٔ صرف حرکت مکانیکی بدن، پیدایش اعمال عمدی که محصول هنر انسانی است ناممکن می‌نماید.

۳۷. حاصل پاسخش به اعتراض اول این است که همان‌طور که نفس در حرکات بدن تأثیر ندارد، بدن هم در اعمال نفس مؤثر نیست. این همان سخنی است که پیش از وی ارسطو و پیروانش گفته‌اند. نتیجه‌ای که اسپینوزا از این سخن می‌خواهد بگیرد این است که همان‌طور که تأثیر بدن در اعمال نفس به مرحلهٔ ثبوت نرسیده، تأثیر نفس در بدن هم ثابت نشده است و آنچه ثابت است این است که اعمال نفس و افعال بدن به موازات هم واقع می‌شوند. حاصل پاسخش به اعتراض دوم این است که علت این اعتراض غفلت مردم است از علل موجبهٔ اعمال خود و بالاخره اعتراض سوم را چنین رد می‌کند که آنها هنوز به‌خوبی نمی‌دانند که بدن به موجب حرکاتش چه اعمالی را می‌تواند انجام دهد و چه اعمالی را نمی‌تواند.

شدن با این یا آن صورت خیالی بیشتر باشد، استعداد نفس هم برای اندیشیدن دربارهٔ این یا آن موضوع بیشتر خواهد بود[38]. ولی مخالفان من خواهند گفت که ممکن نیست فقط از قوانین طبیعت، از این حیث که صرفاً جسمانی اعتبار شده است، علل بناها، تصویرها و نظیر آنها که صرفاً حاصل هنر انسانی هستند، استنتاج شوند و مثلاً[39] بدن انسان نمی‌تواند معبدی بسازد مگر اینکه به‌وسیلهٔ نفس بدان وادار و هدایت شده باشد. اما من قبلاً نشان داده‌ام که آنها نمی‌دانند بدن چه می‌تواند انجام دهد و یا از نظر[40] به صرف طبیعت آن چه چیزی می‌توان به دست آورد[41] و اینکه آنها امور کثیری می‌یابند که صرفاً به حسب قوانین طبیعت ظاهر شده‌اند، که هرگز باور نداشتند ظهور آنها بدون هدایت نفس ممکن باشد، مثلاً اعمالی که خوابگردها در خواب انجام می‌دهند که چون بیدار شوند، خود دربارهٔ آنها تعجب می‌کنند. من در اینجا به خود ساختمان بدن انسان هم توجه می‌دهم که آن در ساخت و طرز کار به اشیائی که به‌وسیلهٔ هنر و مهارت انسان ساخته شده برتری بسیار دارد، قطع نظر از آنچه قبلاً ثابت کرده‌ام که از طبیعت، تحت هر صفتی که اعتبار شود، اشیاء نامتناهی ناشی می‌شوند. اکنون در خصوص نکتهٔ دوم می‌گویم که اگر قدرت سکوت و تکلم انسانها به هم برابر می‌بود در این صورت، امور آنها، بسیار بسیار سعادتمندانه انجام می‌یافت. اما تجربه به‌کرات نشان داده است که آنها بر زبانشان کمتر از هر چیز دیگر تسلط دارند و اینکه انجام دادن هر کاری برای آنها آسانتر است از جلوگیری از میلهایشان، به‌طوری که اکثر مردم معتقدند که ما فقط اموری را به اختیار خود انجام می‌دهیم که خواهش[42] ما به آنها معتدل است. زیرا در این‌صورت است که، با یاد آوردن چیز دیگری که غالباً به یاد آن می‌افتیم، می‌توانیم از خواهش خود جلوگیری کنیم، ولی برعکس، نسبت به اموری که خواهش ما به آنها تا آن حد شدید است که نمی‌توانیم با به خاطر آوردن امری دیگر از شدت آن بکاهیم مختار نیستیم. اما، در واقع، اگر آنها، به تجربه

۳۸ ترجمه‌ها با هم فرق دارند.
۳۹ واژهٔ «مثلاً» در ترجمهٔ B است.
۴۰ A. ملاحظهٔ صرف طبیعت B. فکر در صرف طبیعت.
۴۱ B. استنتاج کرد.
۴۲ لاتینی cupiditas (desire) ما به‌جای این کلمه «خواهش» را مرجح دانستیم و در مواردی که کلمهٔ مذکور به صورت فعل به‌کار رفته، به ناچار از افعال «می‌خواهد»، «خواهد خواست» و مثال آن استفاده خواهیم کرد، گرچه لغت ضعیف می‌نماید و پارسی‌زبانان را ناپسند می‌آید. شوق و رغبت هم مناسب است.

در نیافته بودند که ما کارهای زیادی انجام می‌دهیم که بعدها پشیمان می‌شویم و وقتی که احساسات متضاد بر ما چیره می‌شوند[43] بهتر را می‌بینیم و از بدتر پیروی می‌کنیم، چیزی آنها را از این عقیده باز نمی‌داشت که اعمال ما از روی اختیار است. به همین سبب است که بچه شیرخوار می‌پندارد که از روی اختیار پستان مادر را می‌جوید، پسرک خشمگین معتقد می‌شود که با ارادهٔ آزاد طالب انتقام است و انسان ترسو فکر می‌کند که به اختیار فرار می‌کند و آدم مست باور می‌کند که به حکم ارادهٔ آزاد نفس سخنانی می‌گوید که اگر هوشیار بود، از گفتن آنها خودداری می‌کرد. به همین صورت آن مرد دیوانه، آن زن وراج و آن پسرک خشمگین و نظیر اینها چنین می‌اندیشند که به فرمان آزاد نفس سخن می‌گویند، در حالی که در واقع نمی‌توانند از انگیزه‌ای[44] که آنها را به سخن گفتن وامی‌دارد جلوگیری کنند، به‌طوری که تجربه نیز مانند عقل به‌وضوح به ما می‌آموزد که انسانها فقط بدین جهت به آزادی خود معتقدند که از اعمال خود آگاه، اما از موجبات[45] آنها غافلند[46]. باز تجربه به ما می‌آموزد که احکام[47] نفس چیزی نیستند مگر میلها که به اقتضای امزجهٔ[48] مختلف بدن مختلف می‌شوند. زیرا هر کسی همهٔ اعمالش را به موجب عاطفه‌اش تعیین می‌کند و آنکه دستخوش عواطف متضادند نمی‌دانند که چه می‌خواهند، اما آنانکه دستخوش هیچ عاطفه‌ای نیستند به‌آسانی به این سوی یا آن سوی کشیده می‌شوند. تمام اینها نشان می‌دهد که حکم نفس، میل و موجبیّت[49] بدن همه جا[50] هر سه با هم مقارنند، یا به عبارت بهتر آنها شیء واحدند که چون تحت صفت فکر اعتبار شود، و به‌واسطهٔ آن ظاهر شود، حکم و چون تحت صفت بعد اعتبار و از قوانین حرکت و سکون استنتاج شود، موجبیّت نامیده می‌شود و این نکته به ترتیبی که پیش می‌رویم بهتر فهمیده خواهد شد

۴۳ B. «ما را مضطرب می‌سازند».
۴۴ لاتینی impulsus (impulse).
۴۵ A. علل موجبه.
۴۶ چنانکه ملاحظه می‌شود، پاسخ اعتراض دوم مبتنی بر همان نظر فلسفی اوست که علت اینکه مردم خود را آزاد می‌پندارند این است که از افعال خود آگاهند و از علل موجبهٔ آنها غافل.
۴۷ لاتینی decretum (A. decree, B. decisions, C. dictates).
۴۸ احوال مختلف بدن.
۴۹ لاتینی determinatio (determination).
۵۰ A. «در طبیعت». ترجمهٔ فرانسه «طبعاً».

زیرا نکتهٔ دیگری هست که من می‌خواهم اینجا مخصوصاً مورد توجه قرار گیرد. آن نکته این است که ما نمی‌توانیم عملی را به حکم نفس انجام دهیم، مگر اینکه نخست آن را به خاطر بیاوریم. برای مثال نمی‌توانیم کلمه‌ای ادا کنیم، مگر آن را به خاطر آورده باشیم. از سوی دیگر به یاد آوردن و یا فراموش کردن یک چیز تحت قدرت نفس نیست. بنابراین، باید معتقد شد که قدرت نفس محدود است به اینکه دربارهٔ چیزی که به خاطر آورده‌ایم سخن بگوییم، یا خاموشی گزینیم. ما وقتی که خواب می‌بینیم که داریم سخن می‌گوییم، باور می‌کنیم که به حکم آزاد نفس سخن می‌گوییم، در صورتی که ما سخن نمی‌گوییم، یا اگر هم بگوییم، آن نتیجه حرکت خود به خودی[51] بدن است. به‌علاوه ما خواب می‌بینیم که اشیائی را از دیگران پنهان می‌کنیم، و این عمل را به موجب همان حکم نفس انجام می‌دهیم که در وقت بیداری، به‌واسطهٔ آن، دربارهٔ آنچه می‌دانیم سکوت اختیار می‌کنیم. بار خواب می‌بینیم که به حکم نفس اعمالی انجام می‌دهیم که به هنگام بیداری جرئت انجام دادن آنها را نداشتیم. بنابراین دوست دارم بدانم که آیا در نفس دو نوع حکم وجود دارد، یکی مربوط به خواب است و دیگری آزاد؟ اگر این اندازه احمق نباشیم که این را بپذیریم، باید ضرورتاً قبول کنیم که این حکم نفس که آزاد تلقی شده از تخیل یا تذکار قابل تمییز نیست و چیزی نیست مگر همان تصدیق که تصور از این حیث که تصور است مستلزم آن است (قضیهٔ ۴۹، بخش ۲). بنابراین، احکام در نفس از همان ضرورت نشئت می‌گیرند که تصورات از اشیائی که بالفعل موجودند. ولذا، آنان که معتقدند که به حکم آزاد نفس سخن می‌گویند، خاموشی می‌گزینند، یا کارهایی انجام می‌دهند، با چشمهای باز خواب می‌بینند.

قضیهٔ ۳. افعال نفس تنها از تصورات تام ناشی می‌شوند، اما انفعالات فقط بر تصورات ناقص مبتنی‌اند[52].

برهان: نخستین چیزی که ذات نفس را می‌سازد چیزی نیست جز تصور بدنی که بالفعل موجود است (قضایای ۱۱ و ۱۳، بخش ۲) و این تصور هم از تصورهای متعدد

۵۱. لاتین spontaneo sou motu (spontaneous movement). رک به پاورقی شمارهٔ ۹۴.

۵۲. برای وضوح بیشتر به حاشیهٔ قضیهٔ ۱ این بخش مراجعه شود.

دیگری ترکیب یافته است (قضیهٔ ۱۵، بخش ۲) که بعضی تام‌اند (نتیجهٔ قضیهٔ ۳۸، بخش ۲) و بعضی ناقص (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۹، بخش ۲). بنابراین، هر چیزی که از طبیعت نفس ناشی می‌شود و نفس علت قریب آن است و آن چیز باید به‌واسطهٔ آن فهمیده شود، ضرورةً از تصوری تام یا ناقص نشئت می‌گیرد. اما نفس، از این حیث که (قضیهٔ ۱، همین بخش) تصورات ناقص دارد منفعل است و لذا افعال نفس فقط از تصورات تام ناشی می‌شوند و نفس تنها از این حیث که تصوراتش ناقص است، منفعل است.

تبصره: بنابراین مشاهده می‌کنیم که انفعالات به نفس فقط از این حیث تعلق می‌یابند که آن چیزی دارد که مستلزم نفی است، یعنی از این حیث که جزئی از طبیعت اعتبار شده است که ممکن نیست به ذات خود و بدون در نظر گرفتن اشیاء دیگر به‌طور واضح و متمایز درک شود و به همین طریق می‌توانم نشان دهم که انفعالات درست به همان صورتی که به نفس تعلق دارند به اشیاء جزئی[53] هم متعلق‌اند و اینکه ممکن نیست آنها به طریق دیگری ادراک شوند[54]، اما غرض من در اینجا فقط بحث از نفس انسان است.

قضیهٔ ۴. ممکن نیست چیزی از بین برود، مگر به‌وسیلهٔ یک علت خارجی.

برهان: این قضیه خود بدیهی است، زیرا تعریف هر چیزی ذات آن چیز را اثبات می‌کند، نه نفی. یعنی ذات آن را وضع می‌کند، نه رفع. بنابراین، تا وقتی که به خود شیء نظر داریم نه به علل خارجی آن، در آن چیزی نمی‌یابیم که بتواند آن را از بین ببرد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۵. اشیاء، از این حیث که می‌توانند یکدیگر را از میان بردارند، طبعاً با هم متضادند، یعنی که امکان ندارد که در موضوع[55] واحدی با هم اجتماع کنند.[56]

۵۳. مقصود وی از اشیاء جزئی بدن است و این اعتراض به دکارت است که می‌گفت آنچه در نفس فعال است در بدن، فعل است The Passions of the Soul, part 1, article 2. بنابراین، در نظر اسپینوزا، آنچه نسبت به نفس فعال است، نسبت به بدن هم فعال است و این با نظام فلسفی وی سازگار است، که نفس و بدن را یک چیز می‌داند.

۵۴. تأکید این است که اگر امری نسبت به نفس انفعال باشد، نسبت به بدن هم همان‌طور ادراک می‌شود، به‌طور دیگر، یعنی این امر نسبت به بدن هم انفعال است نه فعل.

۵۵. در متن موضوع به‌جای subjectum (subject) به‌کار رفته است.

۵۶. B «در زمان واحد و در موضوع واحد». به‌طوری که ملاحظه می‌شود، در این دو قضیه (قضایای ۴ و ۵) ←

برهان: اگر ممکن می‌شد که آنها در موضوع واحدی باهم جمع شوند یا وجود یابند، در این صورت در آن موضوع چیزی موجود می‌بود که می‌توانست آن را[57] از میان بردارد، که به موجب قضیهٔ قبلی نامعقول است. بنابراین اشیاء از این حیث که... مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۶. هر شیء، از این حیث که در خود هست، می‌کوشد تا در هستیش پایدار بماند.

برهان: اشیاء جزئی همان حالاتند، که صفات خدا به‌وسیلهٔ آنها به وجهی معین و محدود ظاهر می‌شوند (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۵، بخش ۱)، یعنی (قضیهٔ ۳۴، بخش ۱) آنها اشیائی هستند که به وجه معین و محدودی مبیّن قدرت خدایند، قدرتی که او به موجب آن هست و عمل می‌کند[58]. همچنین هیچ شیئی در ذات خود چیزی ندارد که واسطهٔ امکان فنا یا نفی وجود آن باشد (قضیهٔ ۴، همین بخش)، بلکه برعکس، آن ضد هر چیزی است که بتواند وجودش را نفی کند (قضیه ۵، همین بخش). بنابراین از این حیث که می‌تواند و در خود هست می‌کوشد تا در هستیش پایدار بماند[59]. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۷. کوشش[60] شیء در پایدار ماندن در هستی خود چیزی نیست مگر ذات بالفعل آن شیء.

«صفت ذات»، را از راه نفی ثابت می‌کند، که انکار می‌کند در طبیعت یک چیز عامل نفی آن باشد و در قضایای دیگر به طریق اثباتی به اثباتش می‌پردازد. خلاصه قضایای ۴ و ۵ و به‌طوری که در آینده خواهیم دید برخی دیگر از قضایای این بخش تصریح دارند که اسپینوزا برخلاف جهت دیالکتیکی هگل و همفکران وی وجود تضادهای درونی را در اشیاء ناممکن می‌داند و در نتیجه عامل از بین رفتن و دگرگونی شیء را در خارج آنها جستجو می‌کند نه در داخل آنها.

۵۷. یعنی موضوع را.

۵۸. یعنی که هستی و فعل خدا را، جنبهٔ قدرت اوست، که اگر قدرت نداشت نه وجود داشت و نه فعل.

۵۹. در رسالهٔ لاهوت و سیاست (cap. 16, p. 200-201) تصریح می‌کند که این قانون و حق عالی طبیعت است که هر شیئی می‌کوشد تا وجودش را، آنطور که هست، بدون ملاحظهٔ چیزی جز خودش حفظ کند و در این میان انسان و سایر موجودات طبیعت و نیز میان انسان عاقل و غیر عاقل فرقی نیست.

۶۰. لاتین conatus (A: effort، B و C: endeavour) می‌توان آن را به قانون صیانت ذات تعبیر کرد، که به عقیدهٔ اسپینوزا نخستین قانون طبیعت، اصل و ریشهٔ همهٔ عواطف و شامل همهٔ اشیاء است. او در موارد مختلف از این قانون با کلمات و عبارات مختلف تعبیر آورده است، مثلاً conatus (همین جا و بعضی از جاهای دیگر) potentia (power قدرت) برهان همین قضیه، vis (force نیرو) (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۵، بخش ۲) natural love عشق یا شوق طبیعی (John Wild, *Spinoza Selections, Short Treatise* appendix 2, p. 90). ما هم واژه‌ها و تعابیر مختلف را به‌جای هم به‌کار خواهیم برد. چنانکه اشاره شد، برخلاف رواقیان که این نیرو و شوق طبیعی را مخصوص جانداران می‌دانستند، او آن را شامل همهٔ اشیاء، اعم از جانداران و غیر جانداران، می‌داند و از این جهت میان آنها فرقی نمی‌بیند و در مقام تأکید می‌کند که در ذات هیچ چیز نیرویی یا قدرتی موجود نیست که موجب از بین ←

برهان: از ذات مخصوص هر شیئی به ضرورت امور معینی ناشی می‌شوند (قضیه ۳۶، بخش ۱) و ممکن نیست اشیاء کاری انجام دهند، مگر آنچه ضرورةً از طبیعت معین آنها نشأت می‌گیرد (قضیهٔ ۲۹، بخش ۱). بنابراین، قدرت هر شیء یا کوششی که شیء به موجب آن، چه به تنهایی و چه با اشیاء دیگر، کاری انجام می‌دهد یا تلاش می‌کند تا کاری انجام دهد، یعنی (قضیهٔ ۶، همین بخش) قدرت یا کوشش شیء برای پایدار ماندن در هستی خود چیزی جز همان ذات مخصوص یا بالفعل خود آن شیء نیست. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۸. کوشش هر شیء در پایدار ماندن در هستی خود مستلزم زمان محدود نیست، بلکه مستلزم زمان نامحدود است.

برهان: اگر مستلزم زمان محدودی بود که لزوماً دیمومت آن شیء را محدود می‌کند، در این صورت فقط از همان قدرتی که شیء به‌وسیلهٔ آن وجود می‌یابد نتیجه می‌شد که آن شیء، بعد از زمانی محدود، دیگر نتواند وجود داشته باشد، بلکه باید از بین برود. اما این (قضیه ۴، همین بخش) نامعقول است، و لذا کوشش شیء در وجود داشتن مستلزم زمان محدود نیست. بلکه برعکس (قضیهٔ ۴، همین بخش)، اگر آن شیء به‌وسیلهٔ یک علت خارجی از بین نرود، به‌وسیلهٔ همان قدرتی که به موجب آن اکنون وجود دارد تا ابد به وجود خود ادامه خواهد داد[61] و بنابراین، این کوشش[62] مستلزم زمان نامحدود است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۹. نفس، هم از این حیث که تصورات واضح و متمایز دارد و هم از این حیث که دارای تصورات مبهم است، می‌کوشد تا در هستی خود برای زمان نامحدودی پایدار بماند و از این

رفتن آن شود. شایسته ذکر است که شناختن این اصل و نیرو conatus به عنوان نخستین قانون طبیعت، از خصائص اسپینوزا نیست، زیرا چنانکه ذکر شد، پیش از وی، رواقیان و نیز مشائیان و دیگران از آن آگاهی داشته‌اند. برای مزید اطلاع مراجعه شود به

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 195

۶۱. یعنی که شیء ذاتاً منقضی نشده و یا یک علت خارجی وجود و تداوم آنها را نفی نکند، همچنان موجود و باقی خواهند ماند.

۶۲. A: این کوشش، که به موجب آن تلاش می‌کند تا در وجودش پایدار بماند.

کوشش خود آگاه[۶۳] است.

برهان: ذات نفس متقوّم[۶۴] از تصورات تام و ناقص است (به‌طوری که در قضیهٔ ۳، همین بخش نشان داده‌ایم) و بنابراین (قضیهٔ ۷، همین بخش) هم از این حیث که تصورات نوع اول را داراست و هم از این حیث که دارای تصورات نوع دوم است، می‌کوشد تا برای زمانی نامحدود (قضیهٔ ۸، همین بخش) در هستیش پایدار بماند. به‌علاوه از آنجا که آگاهی نفس (قضیهٔ ۲۳، بخش ۲) از خودش ضرورةً به‌واسطهٔ تصورات احوال بدن است، بنابراین، از این کوشش خود آگاه است (قضیهٔ ۷، همین بخش).

تبصره: این کوشش، وقتی که فقط به نفس مربوط باشد به اراده موسوم می‌شود، اما وقتی که در عین حال هم به نفس مربوط باشد و هم به بدن، میل[۶۵] نامیده می‌شود که بنابراین میل چیزی جز همان ذات انسان نیست که تمام اموری که در حفظ موجودیتش او را یاری می‌کنند، ضرورةً از طبیعت او ناشی می‌شوند، و لذا او در انجام دادن این امور موجب می‌باشد. اما میان خواهش[۶۶] و میل جز در این فرق نیست که خواهش معمولاً به انسانها از این حیث نسبت داده می‌شود که آنها از میلهای خود آگاهند و لذا می‌توان خواهش را چنین تعریف کرد: «میلی که از آن آگاهیم». بنابراین از آنچه گفتیم چنین برمی‌آید که ما نه به این جهت که چیزی را خوب می‌شماریم، برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم، می‌طلبیم و می‌خواهیم، بلکه برعکس بدان جهت که برای رسیدن به آن تلاش می‌کنیم و

[۶۳] این قضیه تصریح دارد که همان‌طور که نیروی «کوشش برای حفظ ذات» (conatus) در اجسام موجود است، در نفوس نیز وجود دارد، منتهی در مورد اول کوشش برای پایداری در حرکت و نگهداری آن است و در مورد دوم کوشش برای پایداری در فکر و نگهداری آن. بدن از این نیروی کوشش خود آگاه نیست، اما نفس آگاه است.

[۶۴] یا «مرکب».

[۶۵] لاتین appetitus ‏(appetite) قبلاً هم گفته شد ما به‌جای این کلمه میل را مرجح دانستیم. اما بعضی به‌جای آن شهوت به‌کار برده‌اند که اگر مقصود از آن شهوت به معنای عام کلمه باشد مانعی ندارد.

[۶۶] حاصل اینکه کوشش برای حفظ ذات (conatus) از وجوه اعتباری است که به نامهای اراده، میل و خواهش نامیده می‌شود. اراده به این اعتبار که فقط به نفس مربوط می‌شود، میل به این اعتبار که در زمان واحد هم به نفس مربوط می‌شود و هم به بدن و خواهش به این اعتبار که شیء از وجود میل در خود آگاه است، که البته به نوع انسان اختصاص دارد. زیرا فقط انسانها هستند که به میلهای خود آگاهی دارند و به این واقعیت واقفند که به ادامهٔ حیات خود عشق می‌ورزند و خواهان صیانت ذات خود هستند، پس در واقع میان میل و خواهش فرق اساسی موجود نیست و فرق تنها از حیث آگاهی و ناآگاهی است. در قضیهٔ پنجاه و هشت این بخش، می‌گوید برخی از خواهشها از نوع فعالند و برخی دیگر از این حیث که فعالیم به ما مربوطند.

آن را می‌طلبیم و می‌خواهیم، آن را خوب می‌شماریم[۶۷].

قضیهٔ ۱۰. ممکن نیست در نفس ما تصوری باشد که وجود بدن را نفی کند، که این چنین تصوری متضاد با نفس است[۶۸].

برهان: ممکن نیست در بدن ما چیزی باشد که بتواند آن را از میان ببرد (قضیهٔ ۵، همین بخش) و بنابراین ممکن نیست تصور این چیز در خدا، از این حیث که تصور بدن ما را دارد، موجود باشد (نتیجه قضیه ۹، بخش ۲)، یعنی (قضایای ۱۱ و ۱۳، بخش ۲) ممکن نیست تصور این چیز در نفس ما موجود باشد، بلکه برعکس، چون (قضایای ۱۱ و ۱۳، بخش ۲) نخستین چیزی که مقوم ذات نفس است تصور بدنی است که موجود بالفعل است، پس نخستین و عمده‌ترین کوشش نفس ما تصدیق وجود بدن ماست، و لذا تصوری که وجود بدن ما را نفی کند با نفس ما متضاد است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۱. هر چیزی که بر قدرت فعالیت بدن ما می‌افزاید، یا از آن می‌کاهد آن را تقویت، یا از آن جلوگیری می‌کند، تصور آن هم بر قدرت اندیشهٔ نفس ما می‌افزاید یا از آن می‌کاهد، آن را تقویت یا از آن جلوگیری می‌کند.

برهان: این قضیه از قضیهٔ ۷، بخش ۲، یا حتی از قضیهٔ ۱۴، بخش ۲ واضح است.

تبصره: از اینجاست که می‌بینیم که نفس هنگامی که منفعل است دستخوش تغیّرات عظیمی است، گاهی به درجهٔ عالی‌تر کمال تحول می‌یابد و گاهی به درجهٔ دانی‌تر. این انفعالات[۶۹] عاطفه‌های لذت[۷۰] و الم[۷۱] را برای ما بیان می‌کنند. بنابراین، من در قضایای زیر از «لذت»، انفعالی را قصد می‌کنم که نفس به‌وسیلهٔ آن به کمال عالی‌تری تحوّل می‌یابد

[۶۷] ملاحظه می‌شود که او حسن و قبح ذاتی اشیاء را انکار می‌کند و آن را تابع میل و خواهش انسان می‌داند و در نتیجه با خلافیون سنتی به مخالفت می‌پردازد.

[۶۸] همان‌طور که کوشش نفس ذات بدن را حفظ می‌کند و در آن چیزی نیست که نافی خود باشد، همین‌طور در آن چیزی نیست که بدن را نفی کند، به‌علاوه در تبصرهٔ قضیهٔ ۵۹، همین بخش، خواهیم دید که آن نه تنها نافی بدن نیست، بلکه مثبت و مؤید آن نیز هست.

[۶۹] (یا) این حالات انفعالی نفس.

[۷۰] لاتین laetitia ‏(A. joy و B و C. pleasure) شادی هم مناسب است.

[۷۱] لاتین tristitia ‏(A. sorrow و B و C. pain) اندوه هم مناسب است.

و برعکس از «الم» انفعالی را قصد می‌کنم که نفس به وسیلهٔ آن به کمال دانی‌ای تحول می‌یابد. من عاطفه لذت را در صورتی که در عین حال هم به نفس مربوط باشد و هم به تن عاطفه خوشی[72] یا نشاط[73] می‌نامم و عاطفه اندوه را در چنین صورتی رنج[74] یا افسردگی[75] نام می‌دهم. با این همه باید توجه داشت که خوشی و رنج وقتی به تن دست می‌دهند که یکی از اجزای بدنش بیش از اجزای دیگر متأثر شده باشد. برعکس نشاط و افسردگی در صورتی است که همهٔ اجزای بدن به‌طور مساوی تحت تأثیر قرار گرفته باشد. در اینکه طبیعت «خواهش» چیست، قبلاً در تبصرهٔ قضیه ۹، همین بخش توضیح داده‌ام و جز این سه عاطفه، لذت، الم و خواهش عاطفه اصلی دیگری را نمی‌شناسم[76] که چنانکه ذیلاً نشان خواهم داد، عواطف دیگر از اینها ناشی می‌شوند. اما پیش از اینکه جلوتر بروم، دوست دارم، قضیهٔ ۱۰ این بخش را بیشتر توضیح دهم تا هر چه روشنتر فهمیده شود که چگونه ممکن است تصوری ضد تصور دیگر باشد.

در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۲، نشان داده‌ام که تصوری که مقوّم ذات نفس است، تا وقتی که خود جسم وجود دارد مستلزم وجود جسم است. به‌علاوه از نتیجه قضیهٔ ۸، بخش ۲ و تبصرهٔ آن بر می‌آید که وجود حاضر نفس ما صرفاً مبتنی بر این است که نفس مستلزم وجود بالفعل جسم است و بالاخره نشان داده‌ام که قدرت نفس که به‌وسیله آن اشیاء را تخیل می‌کند و به‌خاطر می‌آورد، مبتنی بر این نیز هست که نفس مستلزم وجود بالفعل جسم است (قضایای ۱۷ و ۱۸، بخش ۲ با تبصره آن). از مطالب مذکور بر می‌آید که وجود حاضر نفس و قدرت تخیّل آن به محض اینکه نفس از تصدیق و اثبات

۷۲ لاتین titilatio (A, pleasurable excitement (B, titillation (C, stimulation)

۷۳ لاتین hilaritas (A, cheerfulness و B و C, merriment)

۷۴ لاتین dolor (A, pain (B, grief (C, suffering)

۷۵ لاتین melancholia (melancholy)

۷۶ ملاحظه می‌شود که او سه عاطفهٔ اصلی می‌شناسد و بدین ترتیب در سخن از دکارت مخالفت می‌کند، که دکارت شش انفعال اصلی را شناخته بود: شگفتی، عشق، نفرت، خواهش، شادی و اندوه. مراجعه شود به

The Passions of the Soul, part 2, article 69

چنانکه دیدیم و عواطف دیگر را از این سه عاطفه اصلی ناشی می‌داند، و بعد شرح می‌دهد که بسیاری از عواطف اصلی به دو طریق تحقق می‌یابند: یا مانند تزلزل نفس از آنها مرکب می‌شود و یا مانند عشق، نفرت، امید و ترس از آنها متفرع. قضیه ۵۶، همین بخش.

وجود جسم حاضر بدن باز ایستد، منتفی می‌شود. اما علت اینکه نفس از تصدیق وجود جسم باز می‌ایستد نه ممکن است خود نفس باشد (قضیهٔ ۴، همین بخش) و نه باز ماندن بدن از هستی، زیرا، به موجب قضیهٔ ۶، بخش ۲، نفس به این جهت وجود جسم را تصدیق نمی‌کند که جسم هستی یافته است، و لذا به همین دلیل، از تصدیق وجود جسم، به این علت باز نمی‌ایستد که جسم از هستی باز مانده است، بلکه (قضیهٔ ۸، بخش ۲)[77] علت آن تصور دیگری است که وجود حاضر جسم ما و در نتیجه وجود حاضر نفس ما را نفی می‌کند، و لذا با تصوری که مقوّم نفس ماست متضاد است.

قضیهٔ ۱۲. نفس حتی‌الامکان می‌کوشد تا اشیائی را تخیّل کند که قدرت فعالیّت جسم را افزایش می‌دهند یا تقویت می‌کنند.

برهان: تا وقتی که بدن انسان تحت تأثیر حالتی قرار می‌گیرد که مستلزم وجود طبیعت جسمی خارجی است، نفس انسان آن جسم را حاضر به نظر می‌آورد (قضیهٔ ۱۷، بخش ۲) و در نتیجه (قضیهٔ ۷، بخش ۲)، تا وقتی که نفس انسان جسمی خارجی را حاضر به نظر می‌آورد، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۲) آن را تخیل می‌کند، بدن انسان تحت تأثیر حالتی قرار می‌گیرد که مستلزم طبیعت آن جسم خارجی است. بنابراین تا وقتی که نفس اشیائی را تخیل می‌کند که قدرت فعالیت بدن ما را افزایش می‌دهند یا تقویت می‌کنند، بدن تحت تأثیر حالاتی قرار می‌گیرد که قدرت فعالیتش را افزایش می‌دهند، یا تقویت می‌کنند (اصل موضوع ۱، همین بخش) و در نتیجه (قضیهٔ ۱۱، همین بخش) همان وقت قدرت تفکر نفس نیز افزایش می‌یابد یا تقویت می‌شود، و لذا (قضایای ۶ و ۹ همین بخش) نفس حتی‌الامکان می‌کوشد تا آن اشیاء را تخیل کند. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۳. وقتی که نفس شیئی را تخیّل می‌کند، که از قدرت فعالیّت جسم می‌کاهد، یا از آن جلوگیری می‌کند، در این صورت حتی‌الامکان می‌کوشد تا اشیائی را به‌خاطر آورد که وجود اشیاء مذکور را نفی کند.

برهان: تا وقتی که نفس چنین شیئی را تخیل می‌کند قدرت جسم و نفس کاهش

۷۷ در ترجمه A: قضیهٔ ۱۷، بخش ۲.

می‌یابد، یا از آن جلوگیری می‌شود (چنان که در قضیهٔ پیشین نشان دادیم)، و با وجود این، نفس به تخیل این شیء ادامه خواهد داد تا وقتی که شیء دیگری را به خاطر آورد که وجود حاضر شیء اول را نفی کند (قضیهٔ ۱۷، بخش ۲)، یعنی (چنانکه هم اکنون نشان دادیم) قدرت نفس و جسم کاهش می‌یابد، یا از آن جلوگیری می‌شود، تا اینکه نفس شیء دیگری را تخیل کند که وجود آن شیء اول را نفی کند. بنابراین (قضیهٔ ۹، همین بخش) نفس حتی‌الامکان می‌کوشد تا این شیء دیگر را به خاطر آورد، یا تخیل کند. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا بر می‌آید که نفس از تخیل اشیائی که از قدرت آن و قدرت جسم می‌کاهند، یا از آن جلوگیری می‌کنند، متنفر است.

تبصره: از آنچه گفته شد می‌توانیم به‌وضوح دریابیم که عشق[۷۸] چیست و نفرت[۷۹] چیست. عشق چیزی نیست، مگر لذتی که همراه با تصور یک علت خارجی[۸۰] است. و نفرت چیزی نیست مگر اَلمی که همراه با تصور یک علت خارجی است. به‌علاوه ما مشاهده می‌کنیم که کسی که به چیزی عشق می‌ورزد ضرورةً می‌کوشد تا آن را پیش خود نگه دارد، و حفظش کند، و برعکس، کسی که از چیزی نفرت دارد، می‌کوشد تا آن را از خود دور کند و نابودش سازد. ما در خصوص این نکات بعدها با شرح بیشتری سخن خواهیم گفت.

قضیهٔ ۱۴. اگر نفس در آن واحد تحت تأثیر دو عاطفه قرار گیرد، بعدها هر وقت که تحت تأثیر یکی از آنها قرار گرفت، تحت تأثیر دیگری نیز قرار خواهد گرفت.[۸۱]

۷۸ لاتین: amor (love). به نظر می‌آید که او واژهٔ عشق را به معنای عام دوستی به‌کار برده که شامل عشق به معنای مصطلح نیز خواهد بود و لذا ما گاهی به‌جای آن از کلمهٔ دوستی و مشتقات آن استفاده خواهیم کرد.

۷۹ لاتین: odium (hatred)

۸۰ به تفرع عشق و نفرت، از لذت و اَلم تصریح می‌کند، به این صورت که اگر لذت و الم معلول تصور شیء خارجی یا تخیل حضور آن باشد، نه معلول حضور بالفعل آن (زیرا، در این‌صورت آنها را شادی و اندوه می‌گویند) در این صورت آنها به ترتیب عشق و نفرت نامیده می‌شوند.

۸۱ او در این قضیه بحث دربارهٔ «تداعی عواطف» را آغاز کرده و تا قضیهٔ ۱۷ ادامه داده است، اما واژهٔ تداعی (associaction) را به‌کار نبرده است، بلکه چنانکه در قضیهٔ ۱۵ مشاهده خواهیم کرد از عبارت per accidens causa (an accidental cause) استفاده کرده است. ارسطو اصول تداعی را عبارت از سه اصل می‌دانست: اصل مشابهت، اصل تضاد و اصل مجاورت *Memory and Reminiscence*, 2, 451b, 19 20 که شامل مجاورت زمانی و مکانی می‌شد. اسپینوزا، در کتاب الهیات و سیاست (chap. 4, p. 57) اصل مشابهت و مجاورت زمانی را بیان کرده است. در قضیهٔ ۱۸، بخش ۲ این کتاب فقط مجاورت زمانی را و نیز در این قضیه (قضیهٔ ۱۴، ←

برهان: اگر نفس در آن واحد تحت تأثیر دو جسم قرار گیرد، بعدها، هر وقت که یکی از آنها را تخیل کند بلافاصله دیگری را هم به خاطر خواهد آورد (قضیهٔ ۱۸، بخش ۲). اما تخیلات نفس بیشتر به احوال بدن ما دلالت می‌کنند تا طبیعت جسم خارجی (نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۱۶، بخش ۲) و بنابراین، اگر بدن و نتیجةً نفس (تعریف ۳، همین بخش)، در آن واحد تحت تأثیر دو عاطفه قرار گیرند، الی آخر. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۵. ممکن است چیزی بالعرض علت لذت، اَلم یا خواهش باشد.

برهان: فرض کنیم که نفس در آن واحد تحت تأثیر دو عاطفه قرار گرفته باشد که قدرت فعلیتش به‌وسیلهٔ یکی نه افزایش پذیرفته و نه کاهش، در صورتی که، به‌وسیلهٔ دیگری افزایش یا کاهش یافته است (اصل موضوع ۱، همین بخش). از قضیهٔ پیشین واضح است که وقتی که نفس بعدها به‌وسیلهٔ عاطفهٔ نخستین تحت تأثیر قرار گرفت که بنا به فرض، به عنوان علت حقیقی، نه بر قدرت تفکر نفس می‌افزاید و نه از آن می‌کاهد، بلافاصله تحت تأثیر عاطفهٔ دیگر، که بر قدرت آن می‌افزاید یا از آن می‌کاهد قرار می‌گیرد، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) تحت تأثیر لذت یا اَلم قرار می‌گیرد و به این ترتیب عاطفهٔ نخستین علت لذت یا الم خواهد بود، اما نه بالذات، بلکه بالعرض. امکان دارد که به همین ترتیب به‌آسانی نشان داده شود که ممکن است همان شیء علت بالعرض خواهش باشد. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: این واقعیت که ما شیئی را با عاطفهٔ لذت یا اَلمی ملاحظه کرده باشیم که این شیء علت فاعلی آن لذت و اَلم نبوده است. دلیل کافی خواهد بود برای اینکه بتوانیم شیء مذکور را دوست بداریم، یا از آن متنفر باشیم[۸۲].

برهان: زیرا این به تنهایی دلیل کافی خواهد بود (قضیهٔ ۱۴، همین بخش) که نفس بعدها، در حالی که شیء مذکور را تخیل می‌کند. دستخوش عاطفهٔ لذت یا اَلم شود، یعنی

→ همین بخش)، از اصل مجاورت زمانی سخن می‌گوید و در قضیهٔ ۱۶ این بخش از اصل مشابهت.

۸۲ مثلاً به هنگام لذت یا اَلم «پل» را دیده‌ایم و فرض بر این است که «پل» علت این لذت و الم نبوده است، اما با وجود این به مقتضای اصل مجاورت بعدها او را دوست خواهیم داشت و یا از او متنفر خواهیم بود. به‌عبارت دیگر او بالعرض علت لذت یا الم ما خواهد بود.

(قضیهٔ ۱۱، همین بخش) قدرت نفس و بدن افزایش یا کاهش یابد، و غیر آن و نتیجه (قضیهٔ ۱۲، همین بخش)، نفس خواهان تخیل آن باشد یا (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) از آن مشمئز گردد، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) به آن عشق ورزد، یا از آن متنفر باشد.

تبصره: از اینجا می‌فهمیم که چرا، بدون آنکه علت آن بر ما معلوم باشد، و صرفاً (به قول معروف) به حسب «عشق طبیعی[83]» یا «نفرت طبیعی[84]» به بعضی از اشیاء عشق می‌ورزیم یا از آنها نفرت داریم. چنانکه در قضیهٔ بعد نشان خواهیم داد، باید آن اموری را از این مقوله دانست که به صرف شباهتشان به اموری که معمولاً ما را ملتذّ یا متألم می‌سازند، موجب لذت یا اَلَم ما می‌شوند. من می‌دانم که نویسندگانی که برای اولین بار این واژه‌های خوشبندی یا ناخوشبندی را بکار برده‌اند، مرادشان از آنها پاره‌ای کیفیات مکتوم اشیاء بوده است. اما با وجود این، من فکر می‌کنم که می‌توانیم این واژه‌ها را به معنی کیفیات معلوم یا آشکار اشیاء به‌کار بریم.

قضیهٔ ۱۶. اگر شیئی را تخیل کنیم که با موضوعی که معمولاً در نفس ما باعث لذت یا الم می‌شود در کیفیتی مشابهت دارد، هر چند این کیفیت علت فاعلی پیدایش این عواطف نباشد، با وجود این، ما صرفاً به‌واسطهٔ این مشابهت به شیء مذکور عشق می‌ورزیم یا از آن نفرت داریم[85]

برهان: ما بنا بر فرض، شیئی را که در کیفیتی مشابه با موضوع است، با عاطفهٔ لذت یا اَلَم ملحوظ داشته‌ایم، بنابراین (قضیهٔ ۱۴، همین بخش) هر وقت نفس به‌واسطهٔ صورت خیالی این کیفیت متأثر شد، به‌واسطهٔ عاطفهٔ اولی یا دومی نیز متأثر خواهد بود و نتیجهٔ شیئی را که دارای این کیفیت دریافته‌ایم بالعرض علت لذت یا الم خواهد بود (قضیهٔ ۱۵، همین بخش) و به این ترتیب ما به موجب نتیجهٔ قبل، ولو کیفیتی که در آن شیء

۸۳. لاتین: sympathia (sympathy)

۸۴. لاتین: antipathia (antipathy) مقصود این‌که نه علت عشق معلوم است و نه علت نفرت

۸۵. فرض این است که چیزی به نام «الف» معمولاً در ما باعث لذت یا الم می‌شود. شیئی به نام «ب» در کیفیتی مثلاً «ج» با آن مشابهت دارد، اما علت لذت و الم کیفیت «ج» نیست. با وجود این فقط به صرف مشابهت «ب» با «الف» ما به «ب» عشق می‌ورزیم یا از آن نفرت می‌داریم. به‌طوری که قبلاً اشاره کردیم و در این قضیه اصول تداعی صور مجاورت را بیان می‌کند و این بحث او را به بحث دربارهٔ تزلزل نفس می‌کشد.

مذکور به موضوع مشابهت دارد علت فاعلی این عواطف نیست، با وجود این به آن شیء عشق خواهیم ورزید، یا از آن نفرت خواهیم داشت. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۷. هرگاه تخیل کنیم که شیئی که معمولاً ما را متألم می‌سازد شباهت به موضوعی دارد که معمولاً ما را به همان درجه ملتذّ می‌کند، در آن واحد نسبت به آن شیء هم نفرت خواهیم داشت و هم عشق[86]

برهان: این شیء، بنا بر فرض، به نفس خود، علت الم است و (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) از این حیث که ما آن را با چنین عاطفه‌ای تخیل می‌کنیم از آن نفرت داریم. به علاوه بر این، از این حیث که تخیل می‌کنیم که آن مشابهت به موضوعی دارد که معمولاً در ما به همان درجه عاطفهٔ لذت به‌وجود می‌آورد، به همان اندازه به آن عشق می‌ورزیم[87] (قضیهٔ ۱۶، همین بخش)، بنابراین، در آن واحد، نسبت به آن، هم نفرت خواهیم داشت و هم عشق.

تبصره. این حالت نفس، که از دو عاطفهٔ متضاد سرچشمه می‌گیرد «تزلزل نفس[88]» نامیده شده؛ و ارتباطش با عاطفه مانند ارتباط شک است با تخیل (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۴، بخش ۲) و فرق میان تزلزل و شک مانند فرق میان بزرگتر و کوچکتر است. اما باید توجه داشت که اگر در قضیهٔ قبل من این تزلزلات نفس را از عللی استنتاج کردم که نسبت به عاطفه‌ای علت بالذات و نسبت به دیگری علت بالعرض‌اند، بدان سبب بود که قضایای قبلی این استنتاج را آسانتر می‌کردند، نه بدان سبب که منکر آنم که این تزلزلات نفس غالباً از موضوعی که علت فاعلی هر دو عاطفه است سرچشمه می‌گیرند، زیرا بدن انسان (اصل موضوع ۱، بخش ۲) از اجزاء مختلف‌الطبایع کثیری ترکیب یافته است و بنابراین (اصل متعارف ۱، بعد از حکم ۳ که از پی قضیهٔ ۱۳، بخش ۲ آمده است). ممکن است به‌وسیلهٔ

۸۶. در این قضیه و قضیهٔ ۱۸ و تبصرهٔ آنها دربارهٔ تزلزلات نفس سخن می‌گوید و آنها را سه نوع می‌داند. نوع اول از برخورد عواطف پدیدار می‌شود، نوع دوم از چیزی پدیدار می‌شود که علت فاعلی دو عاطفهٔ متضاد است. در خصوص اینها در همین قضیه و تبصرهٔ آن سخن می‌راند. نوع سوم در صورت خیالی یک چیز گذشته یا آینده ناشی می‌شود که راجع به آن در قضیه ۱۸ بحث می‌کند.

۸۷. مقصود اینکه درجهٔ الم و لذت و نفرت و عشق ما به شیء اصلی و شیء مشابه برابر است.

۸۸. لاتین animi fluctuatio (A و C: wavering of the mind؛ B: vacillation of the mind) به‌جای آن تردد و تذبذب و سرگشتگی هم مناسب است.

یک جسم به طرق بسیار متعدد و مختلف تحت تأثیر قرار گیرد، و از طرف دیگر، از آنجا که ممکن است یک شیء[89] به طرق مختلف متأثر شود، لذا ممکن است این یک جزء و همان جزء بدن را به طرق مختلف تحت تأثیر قرار دهد. از اینجاست که به آسانی می‌توانیم دریابیم که چگونه موضوع واحد می‌تواند علت عواطف متعدد متضادی باشد.

قضیهٔ ۱۸. انسان از صورت خیالی یک شیء گذشته یا آینده دستخوش همان عاطفهٔ لذت یا اَلم می‌شود که از صورت خیالی شیء حاضر.

برهان: انسان، تا وقتی که تحت تأثیر صورت خیالی شیئی قرار دارد، آن را حاضر به نظر می‌آورد، اگر چه آن شیء موجود نباشد (قضیهٔ ۱۷، بخش ۲ با نتیجهٔ آن) و آن را همچون شیء گذشته یا آینده تخیل نمی‌کند، مگر از این حیث که صورت خیالی آن با صورت خیالی زمان گذشته یا آینده مرتبط باشد (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۴، بخش ۲) و لذا صورت خیالی شیء، اگر فقط به ذات خود در نظر گرفته شود، یکسان است، چه با زمان آینده ارتباط داده شود چه با زمان گذشته و چه با زمان حال، یعنی (نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۱۶، بخش ۲) مزاج بدن با عاطفه یکسان است، اعم از اینکه صورت خیالی یک شیء گذشته باشد یا یک شیء آینده یا یک شیء حاضر. بنابراین عاطفهٔ لذت و الم یکسان است، اعم از اینکه صورت خیالی از یک شیء گذشته باشد یا آینده و یا از یک شیء حاضر. مطلوب ثابت شد.

تبصرهٔ ۱: ما در اینجا شیئی را از این حیث گذشته یا آینده می‌نامیم، که تحت تأثیر آن واقع شده باشیم، یا خواهیم شد، مثلاً از این حیث که آن را دیده باشیم یا خواهیم دید، ما را تقویت کرده باشد یا تقویت خواهد کرد، به ما آزار رسانده باشد یا آزار خواهد رسانید و جز اینها. زیرا از این حیث که آن را چنین تخیل می‌کنیم وجودش را تصدیق می‌کنیم، یعنی بدن دستخوش هیچ عاطفه‌ای که وجود آن شیء را نفی کند نمی‌باشد و بنابراین (قضیهٔ ۱۷، بخش ۲)، بدن چنان تحت تأثیر صورت خیالی این شیء قرار می‌گیرد، که گویی این شیء خود حاضر است. با وجود این، از آنجا که غالباً اتفاق می‌افتد که کسانی که تجارب فراوان دارند، وقتی که شیئی را همچون گذشته یا آینده به نظر می‌آورند مردّد می‌شوند و

۸۹ A: یک موضوع.

معمولاً در وقوع آن به شک می‌افتند (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۴، بخش ۲)، و لذا عواطفی که از این چنین صور خیالی پدیدار می‌آیند پایدار نیستند، بلکه معمولاً با صور خیالی اشیاء دیگر آشفته می‌شوند، مگر اینکه به وقوع آن شیء اطمینان حاصل شود.[90]

تبصرهٔ ۲: از آنچه گفته شد درمی‌یابیم که امید[91] چیست، ترس[92] چیست، اطمینان[93] چیست، یأس[94] چیست، خوشحالی[95] چیست و افسوس[96] چیست. امید چیزی نیست مگر لذت ناپایداری که از صورت خیالی شیء آینده یا گذشته‌ای که وقوعش مشکوک می‌نماید به‌وجود می‌آید. و برعکس ترس اَلم ناپایداری است که از صورت خیالی یک شیء مشکوک حاصل می‌شود. حال اگر شک از این عواطف برطرف شود، امید به صورت اطمینان نمایان می‌شود و ترس به صورت یأس، یعنی لذت و الم از صورت خیالی شیئی ناشی می‌شوند که ما به آن امید، یا از آن ترس داشته‌ایم. خوشحالی هم لذتی است که از صورت خیالی یک شیء گذشته که وقوعش برای ما مشکوک بود، ناشی می‌شود و افسوس اندوهی است، متضاد با خوشحالی.[97]

قضیهٔ ۱۹. کسی که تخیل می‌کند که معشوقش[98] از بین رفته است، متألم می‌شود. اما اگر تخیل کند که معشوقش پایدار است شاد می‌شود.

۹۰ مقصود شیء، یا اشیایی است که گفته شد در وقوع آنها شک پیدا شده است، که اگر وقوع آنها مورد یقین و اطمینان باشد، عواطف ناشی از آنها دیگر با صور خیالی سایر اشیاء آشفته نمی‌شوند.

۹۱ لاتین (hope)spes.

۹۲ لاتین (fear)metus.

۹۳ لاتین (confidence)securitas.

۹۴ لاتین (despair)desperatio.

۹۵ لاتین gaudium (A: gladness؛ B و C: joy).

۹۶ لاتین conscientiae morsus (A: remorse؛ B و C: disappointment).

۹۷ یعنی اندوهی است که از صورت خیالی شیء گذشته، که وقوعش مشکوک بوده، ناشی می‌شود.

۹۸ اسپینوزا در قضایای ۱۹ تا ۳۲ فنون محاکات و تقلید عواطف (affectuum imitatio) را مورد بحث قرار داده است، اگر چه عبارت محاکات و تقلید عواطف را فقط در قضیهٔ ۲۷ به‌کار برده است. طبق این فنون چیزی که به علت بالذات لذت، الم و خواهش است و به علت بالعرض آنها، ممکن است علت این عواطف باشد. او موضوع بحث را به دو صورت مطرح می‌سازد. نخست محاکات و تقلید از عواطف کسانی که آنها را دوست می‌داریم یا از آنها متنفریم (قضایای ۱۹ تا ۲۶)، سپس محاکات و تقلید از عواطف کسانی که نسبت به آنها نه عشق داریم و نه نفرت (قضایای ۲۷ تا ۳۲).

برهان: نفس حتی‌الامکان می‌کوشد تا اشیائی را تخیل کند که به قدرت فعالیت بدن می‌افزایند یا تقویتش می‌کنند (قضیهٔ ۱۲، همین بخش)، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش)، اشیائی را تخیل کند که دوستشان می‌دارد. اما تخیل به‌وسیلهٔ اشیائی که وجود شیء را وضع می‌کنند تقویت می‌شود و برعکس، به‌واسطهٔ اشیائی که وجود را از شیء نفی می‌کنند، از آن جلوگیری می‌شود (قضیهٔ ۱۷، بخش ۲). بنابراین، صور خیالی اشیائی که وجود معشوق را وضع می‌کنند کوشش نفس را برای تخیل آن تقویت می‌کنند، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش)، باعث شادی نفس می‌شوند، برعکس آن صور خیالی که وجود معشوق را نفی می‌کنند از این کوشش نفس جلوگیری می‌کنند، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) موجب اندوه نفس می‌شوند، بنابراین کسی که تخیل می‌کند که معشوقش از بین رفته است، الی آخر. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۰. کسی که تخیل کند که شیء مورد نفرت او از بین رفته است ملتذ می‌شود.

برهان: نفس می‌کوشد تا اشیائی را تخیل کند که نافی وجود اشیائی باشد که از قدرت فعالیت بدن می‌کاهند یا از آن جلوگیری می‌کنند (قضیهٔ ۱۳، همین بخش)، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) می‌کوشد تا اشیائی را تخیل کند که نافی وجود اشیائی است که مورد نفرت او هستند. و بنابراین، صورت خیالی شیئی که نافی وجود شیء مورد نفرت نفس است این کوشش نفس را تقویت می‌کند، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) موجب لذت نفس می‌شود. بنابراین کسی که تخیل کند که شیء مورد نفرت او از بین رفته است شاد می‌شود. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۱. کسی که تخیل کند که معشوقش ملتذ یا متألم است، او نیز ملتذ یا متألم می‌شود و این عواطف، متناسب با شدت و ضعفشان در معشوق، در عاشق نیز شدت و ضعف خواهند یافت.

برهان: صور خیالی اشیائی (قضیهٔ ۱۹، همین بخش) که وجود معشوق را تأیید می‌کنند کوشش نفس را برای تخیل آن تقویت می‌بخشند. اما لذت وجود ملتذ را تأیید می‌کند و هر اندازه که لذت شدیدتر باشد، تأیید وجود ملتذ شدیدتر خواهد بود. زیرا (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱،

همین بخش) لذت تحوّلی است به کمال بیشتر، بنابراین، صورت خیالی لذت معشوق در عاشق کوشش نفس او را تقویت می‌کند، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) عاشق را متناسب با لذت معشوق ملتذ می‌سازد، این نکتهٔ نخستین بود که می‌بایست به اثبات برسد. از طرف دیگر، یک شیء وقتی که تحت تأثیر الم قرار گیرد تا حدی ناتوان می‌شود و هر اندازه که بیشتر تحت تأثیر الم قرار گیرد به همان اندازه میزان ناتوانیش بیشتر خواهد بود (همان تبصره قضیهٔ ۱۱، همین بخش) و بنابراین (قضیهٔ ۱۹، همین بخش) کسی که تخیل می‌کند که معشوقش متألم شده او نیز متألم خواهد شد و هر اندازه که الم در معشوق شدیدتر باشد، الم او هم شدیدتر خواهد بود.

قضیهٔ ۲۲. اگر تخیل کنیم که کسی موجب لذت معشوق ما می‌شود، ما تحت تأثیر عشق به او قرار خواهیم گرفت. برعکس اگر تخیل کنیم که او موجب الم معشوق ما می‌شود، ما تحت تأثیر نفرت از او قرار خواهیم گرفت.

برهان: کسی که معشوق ما را ملتذ یا متألم می‌کند، در صورتی که تخیل کنیم که معشوق ما به این طریق ملتذ یا متألم شده است، ما را هم ملتذ یا متألم خواهد ساخت (قضیهٔ ۲۱، همین بخش). اما فرض بر این است که این لذت یا الم در ما با تصور یک علت خارجی همراه است. بنابراین (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) اگر تخیل کنیم که کسی موجب لذت یا الم معشوق ما می‌شود، ما تحت تأثیر عشق به او یا نفرت از او قرار خواهیم گرفت. مطلوب ثابت شد.

تبصره. قضیهٔ ۲۱ برای ما شرح می‌دهد که دلسوزی[99] چیست. ممکن است آن را الم تعریف کنیم که از زیان دیگری حاصل می‌شود، اما نمی‌دانم لذت حاصل از سود دیگری را چه باید نامید. عشق به کسی را که نسبت به دیگری عمل خیر انجام داده است لطف[100] می‌نامیم و برعکس، نفرت به کسی را که نسبت به دیگری عمل شر انجام داده است قهر[101] نام می‌دهیم. همچنین باید خاطرنشان شود که (چنانکه در قضیهٔ ۲۱ نشان دادیم) ما فقط نسبت به چیزی که به آن عشق می‌ورزیم احساس دلسوزی نمی‌کنیم، بلکه،

---

99. commiseratio (A: commiseration B: pity) شفقت و رحم هم مناسب است

100. favor (A: favour B: approval C)

101. indignatio (indignation)

نسبت به چیزی هم که درباره آن هیچ احساسی[102] نداشته‌ایم اظهار دلسوزی می‌کنیم، اما فقط به این شرط که آن را همانند خودمان بدانیم (چنانکه بعداً نشان خواهیم داد) و بنابراین کسی را که به همنند ما خیری می‌رساند لطف و برعکس او را که شری می‌رساند قهر می‌کنیم.

قضیهٔ ۲۳. کسی که تخیل می‌کند که شیء مورد نفرتش متألم شده است متلذذ می‌شود و برعکس اگر تخیل کند که او متلذذ شده است متألم می‌شود و هر یک از این دو عاطفه، به تناسب شدت و ضعف اضداد آنها در شیء مورد نفرت، شدیدتر یا ضعیف‌تر خواهد بود.

برهان: شیء مورد نفرت، از این حیث که متألم گشته، ناتوان شده است، و شدت این ناتوانی متناسب است با شدت الم (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش). بنابراین اگر (قضیهٔ ۲۰، همین بخش) کسی تخیل کند که شیء مورد نفرتش متألم شده است، او برعکس متلذذ خواهد شد و شدت این لذت متناسب است با شدت المی که بنا بر تخیل او شیء مورد نفرتش دچار آن شده است. این نخستین نکته‌ای است که لازم بود به ثبوت برسد. و به‌علاوه لذت وجود متلذذ را تأیید می‌کند (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) و این تأیید متناسب است، با شدت لذت متصوّر. بنابراین اگر کسی تخیل کند که شیء مورد نفرتش متلذذ شده است، این تخیل (قضیهٔ ۱۳، همین بخش) از کوشش نفس او جلوگیری خواهد کرد، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) او متألم خواهد شد. مطلوب ثابت شد.

تبصره. این لذت به ندرت ممکن است ثابت و بدون کشمکش درونی به‌وجود آید، زیرا، چنانکه در قضیهٔ ۲۷ نشان خواهم داد، تا وقتی که تخیل می‌کنیم که شیء همانند ما متألم شده است، ما هم لزوماً متألم خواهیم شد، و برعکس، اگر تخیل کنیم که او متلذذ گشته است، متلذذ خواهیم شد. اما ما در اینجا فقط نفرت را مورد توجه قرار می‌دهیم.

قضیهٔ ۲۴. اگر تخیل کنیم که کسی موجب لذت شیء مورد نفرت ما شده است، از وی تنفر خواهیم داشت و برعکس، اگر تخیل کنیم که موجب الم او شده است، به وی عشق خواهیم ورزید.

برهان: این قضیه، به‌همان صورت قضیهٔ ۲۲ همین بخش که در بالا آمده است

۱۰۲ B: هیچ عاطفه‌ای

ثابت می‌شود.

تبصره: اینها و عواطفی همانند اینها که ناشی از نفرتند مربوط به حسدند[103]، که بنابراین چیزی نیست، مگر نفرت، از این حیث که انسان را بر آن وا می‌دارد که از شر دیگری متلذذ و از خیر دیگری متألم شود.

قضیهٔ ۲۵. ما می‌کوشیم تا هر شیئی را که تخیل می‌کنیم موجب لذت ما و معشوق ما می‌شود هم برای خود و هم برای آن معشوق تصدیق کنیم و برعکس آنچه را موجب الم می‌شود نفی کنیم.

برهان: هر شیئی که تخیل می‌کنیم معشوق ما را متلذذ یا متألم می‌کند ما را هم متلذذ یا متألم می‌کند (قضیهٔ ۲۱، همین بخش). اما نفس (قضیهٔ ۱۲، همین بخش) حتی‌الامکان می‌کوشد تا اشیائی را تخیل کند که موجب لذت ما می‌شوند، یعنی (قضیهٔ ۱۷، بخش ۲ و نتیجهٔ آن) می‌کوشد تا آنها را همچون حاضر به نظر آورد. برعکس (قضیهٔ ۱۳، همین بخش) می‌کوشد تا آنچه را موجب الم ما می‌شود نفی کند. بنابراین، ما می‌کوشیم تا هر شیئی را که تخیل می‌کنیم موجب لذت ما و معشوق ما می‌شود، هم برای خود و هم برای آن شیء تصدیق کنیم و بالعکس. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۶. ما می‌کوشیم تا هر شیئی را که تخیل می‌کنیم موجب الم شیء مورد نفرت ما می‌شود تصدیق کنیم و برعکس هر شیئی را که موجب لذت آن می‌شود نفی کنیم.

برهان: این قضیه از قضیهٔ ۲۳ بیرون می‌آید، همان طور که قضیهٔ قبلی از قضیهٔ ۲۱.

تبصره: و لذا مشاهده می‌شود که چه بسا اتفاق می‌افتد که شخص خود را و معشوق خود را برتر از آنچه هستند می‌پندارد و برعکس شیء منفور را پایین‌تر از آنچه هست قرار می‌دهد. هرگاه کسی خود را برتر[104] از آنچه هست پنداشت، این پندار را استکبار[105] نامیده

۱۰۳ لاتین: invidia (envy)

۱۰۴ یا: «بیشتر، برتر»

۱۰۵ لاتین: superbia (pride) به‌معنای تکبر، کبر، خودخواهی، غرور، به ویژه عجب هم مناسب است، که در اخلاق ناصری آمده است «اما عجب و آن ظنی کاذب بود در نفس، چون خویشتن را استحقاق مرتبتی شمرد که مستحق آن نبود» اما با توجه به آنچه در ابتدا (تعریف ۲۸ عواطف، خواهد آمد استکبار را مرجح دانستم)

می‌شود، که نوعی هذیان است، زیرا او با چشمان باز خواب می‌بیند که می‌تواند به تمام محیلاتش جامهٔ عمل بپوشاند. و لذا به آنها همچون واقعیت می‌نگرد و مفتونشان می‌شود و تا وقتی که نمی‌تواند شیئی تخیل کند که وجود آنها را نفی کند و قدرت فعالیت او را محدود سازد، این حالت ادامه می‌یابد. بنابراین استکبار لذتی است حاصل از اینکه انسان خود را برتر از آنچه هست می‌پندارد و لذت حاصل از اینکه انسان دیگری را برتر از آنچه هست می‌پندارد استعظام[106] نامیده می‌شود و بالاخره استحقار[107] لذت است حاصل از اینکه انسان دیگری را در جایی پایین‌تر از آنچه هست بگذارد.

قضیهٔ ۲۷. با اینکه ممکن است نسبت به شیئی که همانند ماست هیچ گونه عاطفه‌ای نداشته باشیم، ما، با وجود این هرگاه تخیل کنیم که شیء مذکور تحت تأثیر عاطفه‌ای قرار گرفته است، ما هم تحت تأثیر همان عاطفه قرار خواهیم گرفت.

برهان: صور خیالی اشیاء احوال بدن انسان هستند، و تصورات این احوال اشیاء خارجی را در نظر ما همچون حاضر می‌نمایند (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۲)، یعنی که (قضیهٔ ۱۶، بخش ۲) تصورات آنها مستلزم طبیعت بدن ما و در عین حال مستلزم حضور طبیعت جسم خارجی‌اند. بنابراین، اگر طبیعت جسم خارجی همانند طبیعت بدن ما باشد، در این صورت، تصور آن جسم خارجی که تخیلش می‌کنیم مستلزم حالتی از بدن ما خواهد بود که مانند حالت آن جسم خارجی است. و لذا، اگر تخیل کنیم که کسی که همانند ماست تحت تأثیر عاطفه‌ای قرار گرفته است، این تخیل بر حالتی از بدن ما که همانند آن عاطفه است، دلالت خواهد کرد، بنابراین، به سبب همین امر که ما تخیل می‌کنیم که شیء همانند ما تحت تأثیر عاطفه‌ای قرار گرفته است، ما نیز تحت تأثیر همان عاطفه قرار خواهیم گرفت. به هر حال، اگر ما از شیء همانند خود نفرت داشته باشیم، به همان اندازهٔ نفرت خود (قضیهٔ ۲۳، همین بخش) عاطفه‌ای مخالف عاطفهٔ آن خواهیم داشت، نه مشابه آن. مطلوب ثابت شد.

تبصره: این محاکات عواطف را، وقتی که به الم مربوط باشد دلسوزی می‌نامیم

۱۰۶. لاتین existimatio (over-estimation) به‌جای آن مداهنه و غلو هم می‌توان گذاشت.

۱۰۷. لاتین despectus (A: contempt و B و C: disdain) اهانت هم مناسب است.

(تبصرهٔ قضیهٔ ۲۲، همین بخش)، و اگر به خواهش مرتبط باشد، رقابت[108] که چیزی نیست مگر خواهش رسیدن به چیزی که بدان سبب در ما به‌وجود آمده است که تخیل می‌کنیم که امثال ما هم خواهش رسیدن به همان چیز را دارند.

نتیجهٔ ۱: اگر تخیل کنیم که کسی که نسبت به او هیچ گونه عاطفه‌ای نداریم همانند ما را ملتذ کرده است، در این صورت، وی را دوست خواهیم داشت و برعکس، اگر تخیل کنیم که او ما را متألم ساخته است، از وی متنفر خواهیم بود.

برهان: این نتیجه از قضیهٔ قبلی بر می‌آید، همان طور که قضیهٔ ۲۲ این بخش از قضیهٔ ۲۱ این بخش بیرون آمد.

نتیجهٔ ۲: اگر دلسوز شیئی باشیم، از آن نفرت نخواهیم داشت[109]، زیرا تیره‌بختی آن ما را متألم خواهد ساخت.

برهان: اگر ممکن می‌بود که از این چنین چیزی متنفر باشیم، لازم می‌آمد (قضیهٔ ۲۳، همین بخش) که از الم آن لذت ببریم، و این خلاف فرض است.

نتیجهٔ ۳: اگر دلسوز چیزی باشیم، حتی‌الامکان می‌کوشیم تا آن را از تیره‌روزی برهانیم.

برهان: چیزی که در مورد دلسوزی ما ایجاد الم می‌کند ما را هم به المی مشابه آن مبتلا می‌سازد (قضیهٔ ۲۷، همین بخش). بنابراین، ما کوشش می‌کنیم چیزی را به خاطر آوریم که وجود آن چیز را نفی کند یا تباهش سازد (قضیهٔ ۱۳، همین بخش). به‌عبارت دیگر (تبصرهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش)، خواهان نابودی آن خواهیم بود یا موجب به نابودی آن، و نتیجهٔ سعی ما متوجه این خواهد بود که مورد دلسوزی خود را از تیره‌روزی برهانیم.

تبصره: این اراده یا خواهش نیکی کردن، که ارادهٔ دلسوزی ما نسبت به شیئی است که می‌خواهیم درباره‌اش نیکی کنیم، خیرخواهی[110] نامیده می‌شود، و بنابراین، صرفاً خواهشی است که از دلسوزی نشأت می‌گیرد. دربارهٔ عشق و نفرت به کسی که درخصوص شیئی که تخیل می‌کنیم همانند ماست خوبی یا بدی کرده است، به تبصرهٔ قضیهٔ ۲۲ همین

۱۰۸. لاتین aemulatio (emulation)

۱۰۹. B: ما نمی‌توانیم از شیئی که دلسوز آن هستیم نفرت داشته باشیم.

۱۱۰. لاتین benevolentia (benevolence).

بخش نگاه کنید.

قضیهٔ ۲۸. **ما می‌کوشیم تا هر چه را تخیّل می‌کنیم که موجب لذت ما می‌شود، به‌وجود آوریم و هر چه را ضد آن است و موجب اَلم ما می‌شود از خود دور کنیم یا نابودش سازیم.**

برهان: ما حتی‌الامکان می‌کوشیم تا آنچه را خیال می‌کنیم که موجب لذت ما می‌شود تخیل کنیم (قضیهٔ ۱۲، همین بخش)، یعنی (قضیهٔ ۱۷، بخش ۲) حتی‌الامکان سعی می‌کنیم که آن را همچون شیئی حاضر یا موجود بالفعل به نظر آوریم. اما کوشش نفس یا قدرت تفکر آن طبیعةً همزمان و برابر با کوشش بدن یا قدرت فعلیت آن است (چنانکه از نتیجهٔ قضیهٔ ۷، بخش ۲ و نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۲ به‌وضوح برمی‌آید)، و لذا ما مطلقاً می‌کوشیم تا هر شیئی که موجب لذت ما می‌شود به‌وجود آید، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش) خواهان آن و در طلب آنیم. این نخستین نکته‌ای است که می‌بایست به ثبوت برسد. به‌علاوه اگر تخیل کنیم که چیزی که به عقیدهٔ ما موجب اَلم است، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) چیزی که ما از آن نفرت می‌داریم نابود شده است، خوشحال خواهیم شد (قضیهٔ ۲۰، همین بخش) و به این ترتیب، (به موجب قسمت اول این برهان) کوشش خواهیم کرد که آن را نابود کنیم، یا (قضیهٔ ۱۳، همین بخش) از خود دور سازیم، به‌طوری که ممکن نباشد آن را همچون شیء حاضر به نظر آوریم. این دومین نکته است که می‌بایست به ثبوت برسد. بنابراین، می‌کوشیم تا هر چه را تخیل می‌کنیم که موجب لذت ما می‌شود به‌وجود آوریم، الی آخر. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۹. **ما همچنین کوشش خواهیم کرد که هر عملی را که تخیل می‌کنیم مورد پسند مردم است[111] انجام دهیم، و برعکس، از انجام دادن هر عملی که تخیل می‌کنیم مردم از آن بیزارند بیزاری بجوییم.**

برهان: اگر تخیل کنیم که مردم چیزی را دوست می‌دارند یا از آن متنفرند، ما، به همین دلیل، آن را دوست خواهیم داشت یا از آن متنفر خواهیم بود (قضیهٔ ۲۷، همین

[111] باید توجه داشت که در این قضیه و قضایای بعدی مقصود مردمی است که ما نسبت به آنها هیچ گونه عاطفه‌ای نداریم (یادداشت مؤلف)

بخش)، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) از حضور آن ملتذّ یا متألّم خواهیم شد و لذا (قضیهٔ ۲۸، همین بخش) می‌کوشیم تا هر عملی را که تخیل می‌کنیم مردم آن را دوست می‌دارند یا مورد پسند آنهاست انجام دهیم، الی آخر. مطلوب ثابت شد.

تبصره: این نوع کوشش که برای انجام دادن اعمالی و ترک اعمالی دیگر مبذول می‌شود در صورتی که صرفاً برای خشنود ساختن دیگران باشد «شهرت طلبی»[112] نامیده می‌شود، به ویژه در صورتی که خواهش ما برای خشنود ساختن توده آن چنان شدید باشد که انجام دادن اعمال یا ترک آنها همراه با زیان ما یا با زیان دیگران باشد، در غیر این صورت این کوشش معمولاً انسانیت[113] نام می‌گیرد. به‌علاوه من به لذتی که از تخیل عملی به ما دست می‌دهد که دیگری با آن می‌کوشد تا ما را خشنود کند ستایش نام می‌دهم و المی را که به‌وسیلهٔ آن از فعل دیگری اظهار انزجار می‌کنیم نکوهش می‌خوانم.

قضیهٔ ۳۰. **اگر کسی کاری انجام داده است که تخیل می‌کند که موجب لذت دیگران می‌شود او خود نیز ملتذّ خواهد شد و همراه با آن خود را علت آن لذت تصور خواهد کرد، به عبارت دیگر، از عمل خود خرسند خواهد شد. اگر برعکس کاری انجام داده باشد که تخیل می‌کند دیگران را متألّم می‌سازد، او خود نیز متألّم خواهد بود.**

برهان: کسی که تخیل می‌کند که دیگران را ملتذّ یا متألّم ساخته است به همین دلیل خود نیز ملتذّ یا متألّم خواهد بود (قضیهٔ ۲۷، همین بخش)، اما از آنجا که انسان به موجب حالاتی که وی را به عمل واداشته‌اند، از خود آگاه است (قضیهٔ ۱۹، و ۲۳، بخش ۲). لذا، اگر کسی کاری انجام داده است که تخیل می‌کند دیگران را ملتذّ می‌سازد او ملتذّ خواهد بود، و خود را علت آن لذت تصور خواهد کرد، به‌عبارت دیگر از عمل خود خرسند خواهد شد و برعکس و غیر آن ... مطلوب ثابت شد.

تبصره: از آنجا که عشق لذتی است همراه با تصور یک علت خارجی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) و نفرت المی است همراه با تصور یک علت خارجی، لذا این لذت و المی، که در این قضیه موضوع بحث قرار گرفته است، نوعی عشق و نفرت خواهد بود. اما

[112] لاتین ambitio (ambition)

[113] لاتین humanitas (A: humanity; B: philanthropy; C: kindness)

از آنجا که عشق و نفرت به اشیاء خارجی مربوطند، بنابراین من به عواطفی که موضوع بحث این قضیه است نام دیگری خواهم داد، و این نوع لذت را که با تصور یک علت داخلی[۱۱۴] همراه است مباهات[۱۱۵] و الم متضاد با آن را شرمساری[۱۱۶] می‌خوانم. خواننده باید بفهمد که این در صورتی است که لذت و الم از اینجا ناشی می‌شوند که انسان خود را مورد ستایش یا سرزنش تصور می‌کند، در غیر این صورت لذت همراه با تصور علت داخلی را «از خود خرسندی»[۱۱۷] و الم متضاد با آن را پشیمانی[۱۱۸] خواهم نامید. به‌علاوه از آنجا که (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۲) ممکن است چنین اتفاق افتد که لذتی که شخص تخیل می‌کند در دیگران به‌وجود می‌آورد صرفاً خیالی باشد و نیز از آنجا که (قضیهٔ ۲۵، همین بخش) هرکسی می‌کوشد تا چیزی را دربارهٔ خودش تخیل کند که تصور می‌کند او را ملذّ می‌کند، لذا ممکن است به‌آسانی چنین اتفاق افتد که انسان سرافراز مستکبر شود و خیال کند که همه را خوشحال می‌سازد، در صورتی که در واقع همه را آزار می‌دهد.

قضیهٔ ۳۱. اگر تخیل کنیم که شیئی را که دوست می‌داریم خواهش می‌کنیم یا از آن متنفریم، شخص دیگری هم دوست می‌دارد یا خواهش می‌کند یا از آن متنفر است، به این جهت ما در دوستی و خواهش یا تنفر خود استوارتر خواهیم شد. اگر برعکس، تخیل کنیم که شخصی از شیئی که ما دوست داریم نفرت دارد، یا شیئی را که از آن نفرت داریم دوست می‌دارد، در این صورت ما دچار تزلزل نفس خواهیم شد.

برهان: اگر تخیل کنیم که شخص دیگری شیئی را دوست می‌دارد، به همین جهت، ما هم آن را دوست خواهیم داشت (قضیهٔ ۲۷، همین بخش). اما فرض این است که ما بدون این جهت هم آن را دوست می‌داشتیم. بنابراین، برای دوست داشتن ما علت جدیدی پیدا شده است که به واسطهٔ آن عاطفهٔ ما قوت یافته است و در نتیجه، به معشوق

۱۱۴. در متن لاتین و ترجمهٔ هلندی (پاورقی ترجمهٔ C) علت داخلی است (causae internae) در ترجمه‌های انگلیسی علت خارجی است.

۱۱۵. لاتین gloria (A self-exaltation و B و C honour).

۱۱۶. لاتین pudor (shame) یا «سرافکندگی».

۱۱۷. لاتین acquiescentia in seipso (A contentment with one's self، B self-complacency).

۱۱۸. لاتین poenitentia (repentance).

خود با استواری بیشتری عشق خواهیم ورزید. باز اگر تخیل کنیم که شخصی از شیئی متنفر است، به این جهت، ما هم از آن متنفر خواهیم بود (قضیهٔ ۲۷، همین بخش). اما اگر فرض کنیم که در همین وقت ما به آن عشق می‌ورزیم، در این صورت در عین حال به آن شیء هم عشق خواهیم ورزید و هم از آن متنفر خواهیم بود، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، همین بخش) دچار تزلزل نفس خواهیم شد. مطلوب ثابت شد.

نتیجه. از این قضیه و از قضیهٔ ۲۸ همین بخش برمی‌آید که هر کسی حتی‌الامکان می‌کوشد تا همه را بر آن دارد که به آنچه او عشق می‌ورزد عشق ورزند. و از آنچه او تنفر دارد تنفر جویند، از اینجاست که شاعر می‌گوید:

بیایید به رسم عاشقان در امید و بیم مانند هم باشیم، آنکه به رها کردهٔ دیگران عشق می‌ورزد از آهن است.[۱۱۹]

تبصره: این نوع کوشش که همگان را وادار سازیم که مورد عشق و نفرت ما را مورد تصدیق قرار دهند، در حقیقت شهرت‌طلبی است (تبصرهٔ قضیهٔ ۲۹، همین بخش)، و از اینجاست که ما می‌بینیم هر کسی بالطبع می‌خواهد که دیگران مطابق با طریق تفکر او زندگی کنند.[۱۲۰] اما، اگر خواهش همه این باشد،[۱۲۱] همه ضد هم خواهند شد، و اگر همه نخواهند مورد ستایش یا عشق دیگران واقع شوند، همه از یکدیگر متنفر خواهند شد.

قضیهٔ ۳۲. اگر تخیل کنیم که کسی از شیئی لذت می‌برد که فقط یک نفر می‌تواند دارای آن باشد، در این صورت، همه کوشش خواهیم کرد تا نگذاریم که آن کس دارای آن شیء باشد.

۱۱۹. شاعر از Ovidius (Ovid) شاعر رومی است که در ۲۰ مارس سال ۴۳ پیش از میلاد متولد شده و تا سال ۱۸ میلادی زنده بوده است. از آثار او کتاب Amores (عشقها) است که در پنج دفتر است. شعر مذکور از این کتاب نقل شده است. اما در پاورقی ترجمه A آمده است که اسپینوزا مصارع شعر را جابه‌جا کرده است. این شاعر علاوه بر این کتاب دو اثر مهم به نامهای *Fasti* (تقویم) و *Metamorphoses* (مسخها) داشته است که اثر اول محور موضوعات نقاشان دورهٔ رنسانس بوده و اثر دوم در ادبیات جدید انگلیسی به ویژه در سپنسر و شکسپیر تأثیر فراوانی داشته است. مراجعه شود به

Encyclopaedia American, vol 21, p 16, & *Encyclopaedia Britannica*, vol 16, p 1169

من شعر را از روی ترجمهٔ B ترجمه کردم که با متن لاتین سازگار است. ترجمهٔ C چنین است: بیایید به رسم عاشقان در هر امیدی و بیمی شریک باشیم، آنکه به رها کردهٔ دیگران عشق می‌ورزد دلی از آهن دارد.

۱۲۰. B: مطابق مشرب او زندگی کنند.

۱۲۱. B: وقتی که این به یک اندازه مورد خواهش همه باشد.

برهان: این واقعیت که تخیل می‌کنیم که کسی از شیئی لذت می‌برد خود دلیل کافی خواهد بود (قضیهٔ ۲۷، همین بخش، با نتیجهٔ ۱) که ما آن شیء را دوست بداریم و بخواهیم که از آن لذت ببریم، اما (بنا بر فرض) ما تخیل می‌کنیم که التذاذ او از شیء مذکور مانع التذاذ ما از آن است و لذا (قضیهٔ ۲۸، همین بخش) می‌کوشیم تا نگذاریم که او دارای آن شیء باشد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: بنابراین می‌بینیم که طبیعت انسان معمولاً طوری ساخته شده است که نسبت به آنهایی که در وضع بدی زندگی می‌کنند دلسوزی می‌کند و نسبت به آنها که در وضع خوبی زندگی می‌کنند حسد می‌ورزد و (قضیهٔ ۳۲، همین بخش) این حسد، همراه با نفرت است و این نفرت با عشق او به شیئی که خیال می‌کند در تصرف دیگران است متناسب. همچنین مشاهده می‌کنیم که همان‌طور که خصوصیت طبیعت انسانها اقتضا می‌کند که به یکدیگر دلسوزی کنند، همین‌طور اقتضا می‌کند که حسود و شهرت‌طلب باشند.[122] و اگر به تجربه مرجعه کنیم، درخواهیم یافت که تجربه همین نظریه را به ما می‌آموزد،[123] به‌ویژه اگر سالهای اول عمر خود را به نظر آوریم. در حقیقت تجربه به ما نشان می‌دهد که کودکان که بدنشان پیوسته متعادل است، صرفاً به این دلیل که می‌بینند دیگران می‌خندند یا می‌گریند، آنها هم می‌خندند یا می‌گریند، و هر کاری را که می‌بینند دیگران انجام می‌دهند، بی‌درنگ می‌خواهند تقلید کنند و هر چیزی را که فکر می‌کنند باعث خوشحالی دیگران می‌شود آن را طلب می‌کنند و دلیل این، به‌طوری که گفته‌ایم، این است که صور خیالی اشیاء همان احوال بدن انسان یا حالاتی است که بدن انسان، در آن حالات، تحت تأثیر علل خارجی قرار گرفته و به انجام دادن این یا آن عمل موجَب شده است.

قضیهٔ ۳۳. [124]اگر به شیئی که همانند ماست عشق ورزیم، حتی‌الامکان می‌کوشیم کاری

۱۲۲. یعنی که دو انفعال متضاد منشأ واحد دارند و آن طبیعت انسان است و این جزئی از آن کل است که حکمای ما فرموده‌اند که نفس مجمع کل صور موجودات و مزدحم منفعلات و مورد میول متضاد و اهواء مخالف است. غررالفرائد، ص ۳۰۴

۱۲۳. C: بالاخره اگر به تجربه پناه بریم، خواهیم یافت که آن کاملاً گفتهٔ ما را تأیید می‌کند.

۱۲۴. از این قضیه به بعد، دربارهٔ عواطف انفعالی فرعی سخن می‌گوید به این ترتیب:

اول. عواطف عشق و نفرت (قضایای ۴۹ـ۳۳)

دوم. عواطف امید و ترس خیالی (قضیهٔ ۵۰)

سوم. نسبت عواطف (قضیهٔ ۵۱)

←

کنیم که او هم به ما عشق ورزد.

برهان: ما حتی‌الامکان می‌کوشیم تا بیش از همه شیئی را تخیل کنیم که به آن عشق می‌ورزیم (قضیهٔ ۱۲، همین بخش). بنابراین، اگر آن شیء، همانند ما باشد، کوشش خواهیم کرد که بیش از هر شیء دیگر آن را ممتدّ کنیم (قضیهٔ ۲۹، همین بخش)، یعنی حتی‌الامکان می‌کوشیم تا کاری کنیم که معشوق تحت تأثیر لذتی همراه با تصور خود ما واقع شود و به‌عبارت دیگر (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) می‌کوشیم تا کاری کنیم که معشوق نیز به نوبهٔ خود به ما عشق ورزد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۴. هر قدر عاطفه‌ای که تخیل می‌کنیم معشوق نسبت به ما دارد، بیشتر باشد به همان اندازه بیشتر به خود مباهات خواهیم کرد.

برهان: ما حتی‌الامکان می‌کوشیم تا کاری کنیم که معشوق ما به نوبهٔ خود به ما عشق ورزد (قضیهٔ ۳۳، همین بخش)، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) تحت تأثیر لذتی واقع شود که همراه با تصور خود ما باشد و بنابراین هر قدر لذتی که تخیل می‌کنیم معشوق به سبب ما از آن برخوردار شده است بیشتر باشد، این کوشش نیز بیشتر تقویت خواهد یافت. یعنی (قضیهٔ ۱۱، همین بخش با تبصرهٔ آن) لذت ما بیشتر خواهد بود. اما از آنجا که لذت ما ناشی از آن است که یکی از همانندان خود را ممتدّ کرده‌ایم، لذا از عمل خود خرسند خواهیم شد (قضیهٔ ۳۰، همین بخش). بنابراین هر قدر عاطفه‌ای که تخیل می‌کنیم معشوق نسبت به ما دارد بیشتر باشد، به همان اندازه از عمل خود بیشتر لذت خواهیم برد، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۳۰، همین بخش) بیشتر به خود خواهیم بالید. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۵. اگر کسی خیال کند که معشوقش به شخص دیگری با عشقی برابر یا شدیدتر از عشقی که به وی دارد، عشق می‌ورزد، در این صورت از معشوق متنفر خواهد شد و به آن شخص

→

چهارم. شگفتی، که بر خلاف دکارت اسپینوزا آن را عاطفه نمی‌داند (همین بخش، تعریف عواطف، توضیح تعریف ۴) و متفرعات آن (قضیهٔ ۵۲)

پنجم. عواطفی که از توجه نفس به خودش ناشی می‌شوند (قضایای ۵۵ـ۵۳)

ششم. تعریف تعدادی از عواطف فرعی (قضیهٔ ۵۶)

هفتم. اختلافات جنسی و فردی در داخل هر یک از عواطف خاص (قضیهٔ ۵۷ و تبصرهٔ آن).

حسد خواهد ورزید.

برهان: هر چه عشقی که شخص تخیل می‌کند که معشوق نسبت به او دارد شدیدتر باشد، به همان اندازه بیشتر به خود خواهد بالید (قضیهٔ ۳۴، همین بخش) یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۳۰، همین بخش) از لذت بیشتری برخوردار خواهد شد. بنابراین (قضیهٔ ۲۸، همین بخش) حتی‌الامکان می‌کوشد تا تخیل کند که معشوق نزدیکترین پیوند ممکن را با او دارد و این کوشش یا خواهش، در صورتی که او تخیل کند که شخص دیگری هم خواهان همان شیء است که او می‌خواهد، تقویت می‌شود (قضیهٔ ۳۱، همین بخش) اما فرض بر این است که از این کوشش یا خواهش به وسیلهٔ صورت خیالی معشوق که همراه با صورت خیالی کسی است که معشوق خود را به آن پیوسته است جلوگیری شده است و لذا (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) عاشق دچار اَلمی خواهد شد که با تصور معشوق به عنوان علت آن اَلم، و در عین حال با صورت خیالی آن کس همراه است، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) او هم از معشوقش و هم از آن شخص دیگر متنفر خواهد شد و نسبت به او به این جهت که از معشوق لذت می‌برد (قضیهٔ ۲۳، همین بخش) حسد خواهد ورزید (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۵، همین بخش).

تبصره: این نفرت از معشوق که با حسد توأم است غیرت[125] نامیده می‌شود. بنابراین غیرت چیزی نیست مگر تزلزل نفس که از احساس عشق و نفرت با هم به اضافهٔ تصور شخص دیگری که نسبت به وی رشک می‌ورزیم ناشی می‌شود. به‌علاوه، این نفرت از معشوق به تناسب لذتی است که او معمولاً از عشق متقابل میان خود و معشوق بهره‌مند می‌بود و نیز متناسب با عاطفه‌ای است که او نسبت به رقیبش دارد. زیرا اگر از وی تنفر داشته باشد، به همان دلیل از معشوقش نیز تنفر خواهد داشت (قضیهٔ ۲۴، همین بخش)، به این دلیل که تخیل می‌کند که چیزی که مورد نفرت اوست از عاطفهٔ لذت برخوردار است و نیز (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۵، همین بخش) به این دلیل که مجبور شده است که صورت خیالی معشوق را به صورت خیالی کسی که مورد نفرت اوست پیوند دهد. این احساس معمولاً هنگامی برانگیخته می‌شود که عشق به زن باشد، زیرا کسی که تخیل می‌کند که معشوقه‌اش خود را به دیگری تسلیم می‌کند تنها متألم نمی‌شود به این جهت که از میل

۱۲۵. لاتینی zelotypia (jealousy)

او جلوگیری شده است،[126] بلکه همچنین به این جهت که مجبور است که صورت خیالی معشوقه‌اش را با اندامهای شرم‌آور و قبیح رقیبش پیوند دهد از وی اعراض می‌کند. و به اضافه این شخص غیور از آن لطفی که قبلاً معشوقه‌اش به وی مبذول می‌داشت دیگر بهره‌مند نیست و این نیز، چنانکه نشان خواهم داد، موجب دیگری برای متألم شدن عاشق است.

قضیهٔ ۳۶. کسی که شیئی را که زمانی از آن لذت برده است به یاد می‌آورد می‌خواهد که آن را با همان شرایطی که نخستین بار از آن لذت برده است در تصرف داشته باشد.

برهان: هر چیزی که انسان آن را همراه با شیئی که از آن لذت برده دیده است بالعرض علت لذت وی خواهد بود (قضیهٔ ۱۵، همین بخش) و لذا او (قضیهٔ ۲۸، همین بخش) می‌خواهد که آن را همراه با همان شیئی که از آن لذت برده است داشته باشد، به‌عبارت دیگر می‌خواهد که شیء مذکور را با همان شرایطی که نخستین بار از آن لذت برده است در تصرف داشته باشد. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: بنابراین، اگر عاشق دریابد که شرطی از این شرایط مفقود است، متألم خواهد شد.

برهان: زیرا هنگامی که به فقدان شرطی پی می‌برد چیزی را تخیل می‌کند که وجود آن شیء را نفی می‌کند، اما، از آنجا که (قضیهٔ ۳۶، همین بخش) خواهش او به شیء یا شرط مذکور از عشق سرچشمه می‌گیرد، لذا، از این حیث که تخیل می‌کند که آن شرط مفقود است، متألم خواهد شد (قضیهٔ ۱۹، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

تبصره: این اَلم، از این حیث که به فقدان معشوق راجع است، حسرت[127] نامیده می‌شود.

قضیهٔ ۳۷. خواهشی که از اَلم یا لذت، از نفرت یا از عشق سرچشمه می‌گیرد، به تناسب شدت عاطفه شدیدتر خواهد بود.

برهان: اَلم از قدرت فعالیت انسان می‌کاهد، یا از آن جلوگیری می‌کند (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) یعنی (قضیهٔ ۷، همین بخش) از کوشش انسان برای پایدار ماندن در هستی خود می‌کاهد یا از آن جلوگیری می‌کند. بنابراین (قضیهٔ ۵، همین بخش)، آن اَلم ب

۱۲۶. یا «میلش سرکوفته شده است» و یا «ناکام شده است».

۱۲۷. لاتینی desiderium (regret C و B longing A)

این کوشش متضاد است و در نتیجه اگر کسی دچار اَلم شده باشد، تمام کوشش خود را در برطرف کردن آن به‌کار می‌برد، اما (به موجب تعریف اَلم) هر چه اَلم شدیدتر باشد به همان اندازه با شدت بیشتری با قدرت فعالیت انسان مقابله خواهد کرد و بنابراین، قدرت فعالیتی که انسان به موجب آن می‌کوشد تا آن را[۱۲۸] برطرف کند، به همان اندازه شدیدتر خواهد بود، یعنی (قضیهٔ ۹، همین بخش) با خواهش یا میل[۱۲۹] بیشتری در برطرف کردن آن کوشش خواهد کرد. به‌علاوه از آنجا که لذت (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) بر قدرت فعالیت انسان می‌افزاید یا تقویتش می‌کند، لذا به‌آسانی می‌توان مبرهن ساخت که انسانی که از لذت بهره‌مند شده است می‌خواهد که، بیش از هر چیز، آن را حفظ کند و شدت این خواهش متناسب است با شدت لذت او و بالاخره، از آنجا که نفرت و عشق همان عواطف لذت و اَلم‌اند، چنین نتیجه می‌شود که کوشش، میل یا خواهشی که از نفرت یا عشق ناشی می‌شود متناسب با شدت عشق یا نفرت شدیدتر خواهد بود. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۸. **اگر کسی از معشوق خود متنفر شود، به‌طوری که عشقش به وی به کلی زائل شود، در شرایط مساوی این نفرت شدیدتر از نفرتی خواهد بود که اگر اصلاً به وی عشق نمی‌داشت. و شدت این نفرت متناسب خواهد بود با شدت عشق قبلی او به معشوق.**

برهان: اگر کسی از معشوق خود تنفر پیدا کند، تعداد میلهایی که در این صورت از آنها جلوگیری می‌شود بیشتر از میلهایی خواهد بود که اگر او را هرگز دوست نمی‌داشت از آنها جلوگیری می‌شد، زیرا عشق لذتی است (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) که انسان حتی‌الامکان می‌کوشد آن را حفظ کند (قضیهٔ ۲۸، همین بخش) و این مقصود را با حاضر به نظر آوردن معشوق (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) و نیز با ملتذّ کردن او برمی‌آورد (قضیهٔ ۲۱، همین بخش). شدت این کوشش (قضیهٔ ۳۷، همین بخش) برای حفظ این لذت متناسب است با شدت عشق او به معشوق و نیز شدت کوشش او در اینکه کاری کند که معشوق نیز به نوبهٔ خود او را دوست بدارد (قضیهٔ ۳۳، همین بخش). اما به واسطهٔ نفرتی که او از معشوق خود دارد، از این کوششها جلوگیری به عمل می‌آید (نتیجهٔ

۱۲۸. یعنی اندوه را
۱۲۹. در متن لاتینی و ترجمهٔ B به همین صورت فوق است. اما در ترجمهٔ A به‌جای خواهش شوق (eagerness) آمده است و به‌جای «میل» خواهش.

قضیهٔ ۱۳ و قضیهٔ ۲۳، همین بخش) و لذا عاشق (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) به این علت هم دچار اَلم خواهد شد و این اَلم به تناسب شدت عشق شدت خواهد داشت، یعنی علاوه بر المی که علتش نفرت است[۱۳۰]، الم دیگری نیز از این امر که او معشوق را دوست می‌داشته است حاصل می‌شود و در نتیجه او معشوق را با الم بیشتری به نظر خواهد آورد به‌عبارت دیگر (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) به او نفرتی شدیدتر از نفرتی خواهد داشت که اگر هرگز او را دوست نمی‌داشت و شدت این نفرت متناسب خواهد بود با شدت عشق قبلی او به معشوق. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۹. **اگر کسی از دیگری متنفر باشد، می‌کوشد تا به وی شرّی برساند، مگر اینکه بترسد که در مقابل از وی شرّ بیشتری ببیند. برعکس، اگر کسی به دیگری عشق ورزد، طبق همان قاعده، می‌کوشد به وی خیری برساند.**

برهان: تنفر داشتن از کسی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) یعنی او را علت الم خود تخیل کردن و لذا (قضیهٔ ۲۸، همین بخش) کسی که از دیگری متنفر است می‌کوشد تا وی را طرد یا نابود کند، اما اگر بترسد که با این عملش به اَلمی شدیدتر، یا به‌عبارت دیگر شری شدیدتر دچار آید و همچنین اگر فکر کند که بدون شر رساندن به شخص مورد نفرت می‌تواند از آن شر دوری گزیند، در این صورت این خواهش در او پیدا خواهد شد که از این کار اجتناب ورزد (قضیهٔ ۲۸، همین بخش) و این خواهش از خواهش قبلی او که می‌خواست به شخص مورد نفرت شری برساند قوی‌تر خواهد بود و بر آن غالب خواهد آمد (قضیهٔ ۳۷، همین بخش). این قسمت اول قضیه است. قسمت دوم هم به همین ترتیب مبرهن می‌گردد. بنابراین اگر کسی از دیگری متنفر باشد، می‌کوشد الی آخر مطلوب ثابت شد.

تبصره: مقصود من از خیر[۱۳۱] در اینجا هر نوع لذتی و نیز هر چیزی است که منجر به لذت می‌شود و بالاخص هر چیزی است که آرزوی ما را، هر چه باشد، برآورده می‌کند. مقصود من از شر[۱۳۲] هر نوع اَلم است، بالاخص هر چیزی است، که مانع برآورده شدن

۱۳۰. یعنی علاوه بر نفرتی که علتش اندوه است
۱۳۱. لاتینی bonum (good)
۱۳۲. لاتینی malum (bad)

آزروی ما می‌شود، زیرا در فوق نشان داده‌ام (تبصرهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش) که ما چیزی را برای اینکه آن را خوب می‌دانیم نمی‌خواهیم، بلکه برعکس چیزی را خوب می‌نامیم که آن را می‌خواهیم و در نتیجه هر چیزی را که از آن نفرت داشته باشیم بد می‌نامیم، و لذا هر کس بر حسب عاطفهٔ خود حکم یا اظهار نظر می‌کند که چه چیزی خوب است و چه چیزی بد است، چه چیزی بهتر است و چه چیزی بدتر، چه چیزی بهترین است و چه چیزی بدترین. مثلاً خسیس چنین می‌اندیشد که بهترین چیزها ثروت است و بدترین آنها فقر، و شهرت‌طلب هیچ چیز را به اندازهٔ خوشنامی آرزو نمی‌کند و از چیزی به اندازهٔ بدنامی نمی‌هراسد و برای حسود هیچ چیز خوشایندتر از بدبختی دیگران و ناخوشایندتر از خوشبختی دیگران نیست. پس هر کسی به اقتضای عاطفه‌اش در خوب بودن یا بد بودن، سودمند بودن یا زیانمند بودن چیزی قضاوت می‌کند. عاطفه‌ای که انسان را بر آن وامی‌دارد که آنچه را می‌خواهد نخواهد و آنچه را نمی‌خواهد بخواهد، جبن[133] نامیده می‌شود، که ممکن است چنین تعریف شود که ترسی است که انسان را وادار می‌کند تا با متحمل شدن شرّ کمتری از شرّ آتی اجتناب ورزد (قضیهٔ ۲۸، همین بخش). اگر شرّی که از آن خوف دارد بدنامی باشد حیا[134] نامیده می‌شود. بالاخره، اگر از خواهش اجتناب از شر آتی به‌وسیلهٔ ترس از شرّ دیگر جلوگیری شود، به‌طوری که انسان نداند کدام را انتخاب کند، در این صورت ترس به شکل بهت[135] در می‌آید، به ویژه اگر هر دو شری که شخص از آنها می‌ترسد بسیار عظیم باشند.

قضیهٔ ۴۰. اگر کسی تخیل کند که دیگری از او متنفّر است، بدون اینکه از او عملی سرزده باشد که موجب این تنفّر باشد، او هم متقابلاً از وی متنفر خواهد شد.

۱۳۳. لاتین timor (A و B fearfulness، C timidity)، تعریف اسپینوزا از «جبن» با آنچه در آثار اسلامی در تعریف آن آمده بی‌تناسب نیست مثلاً در اخلاق ناصری (قسم دوم، فصل پنجم) جبن را چنین تعریف کرده است «جبن حذر بود از چیزی که حذر از آن محمود نباشد».

۱۳۴. لاتین verecundia (A modesty، B و C bashfulness) تعریف او از حیا هم با آنچه در اخلاق ناصری (قسم دوم، فصل چهارم) در تعریف حیا آمده است که «حیا انحصار نفس باشد در وقت استشعار از ارتکاب قبیح به جهت احتراز از استحقاق مذمت» بی‌مناسبت نیست.

۱۳۵. لاتین consternatio (consternation)، به‌جای این کلمه حیرت هم مناسب است با توجه به آنچه در اخلاق ناصری (فصل دهم از مقصد در معالجهٔ امراض) آمده است که «حیرت از تعارض ادله حادث شود در مسائل مشکله و عجز نفس از تحقیق حق و ابطال باطل».

برهان: اگر کسی تخیل کند که دیگری دچار نفرت شده است، او هم بدان جهت دچار نفرت (قضیهٔ ۲۷، همین بخش) یعنی الم همراه با تصور یک علت خارجی خواهد شد (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش). اما بنابر فرض، او برای این الم جز خود آن شخص که از او متنفر است علتی تخیل نمی‌کند، و لذا از آنجا که تخیل می‌کند که مورد نفرت کسی قرار گرفته است دچار المی همراه با تصور شخصی که از او متنفر است خواهد شد، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) او هم از وی متنفر خواهد شد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: اگر تخیل کند که حقیقةً خود علت آن نفرت شده است، در این صورت (قضیهٔ ۳۰، همین بخش با تبصرهٔ آن) شرمگین خواهد شد. اما این به ندرت اتفاق می‌افتد (قضیهٔ ۲۵، همین بخش). این تقابل نفرت ممکن است از این واقعیت هم ناشی شود که به دنبال نفرت، شخص متنفر سعی می‌کند که به مورد نفرت خود شری برساند (قضیهٔ ۳۹، همین بخش)، بنابراین اگر کسی تخیل کند که مورد نفرت دیگری قرار گرفته است، او را علت شری یا المی تخیل خواهد کرد، و لذا دچار المی یا بیمی خواهد شد که همراه است با تصور شخصی که از او متنفر است به عنوان علت آنها یعنی او هم متقابلاً از وی متنفر خواهد شد،[136] همان‌طور که در فوق گفته‌ایم.

نتیجهٔ ۱: اگر کسی تخیل کند که معشوقش از او تنفر دارد، در این صورت در عین حال دستخوش دو عاطفهٔ مخالف عشق و نفرت قرار خواهد گرفت. زیرا، از این حیث که تخیل می‌کند که مورد نفرت قرار گرفته است، به ناچار (قضیهٔ ۴۰، همین بخش) متقابلاً از وی متنفر می‌شود، اما (بنابر فرض) با وجود این به او عشق می‌ورزد. بنابراین دستخوش دو عاطفهٔ مخالف عشق و نفرت قرار خواهد گرفت.[137]

نتیجهٔ ۲: اگر تخیل کند که از سوی کسی به او شرّی رسیده است که او نسبت به وی عاطفه‌ای نداشته است بی‌درنگ کوشش خواهد کرد که آن شر را به او پس بدهد.[138]

برهان: اگر کسی تخیل کند که شخص دیگری به او نفرت دارد، او هم (قضیهٔ ۴۰،

۱۳۶. یعنی چون آن شخص از او متنفر است و هر متنفری به مورد نفرتش شری می‌رساند، بنابراین چنین تخیل خواهد کرد که آن شخص او را دچار شری یا المی خواهد کرد و در نتیجه متألم یا بیمناک خواهد شد و شخص متنفر را علت این اندوه و بیم خود تخیل خواهد کرد.

۱۳۷. یعنی به‌وسیلهٔ این دو عاطفهٔ مخالف آشفته و متزلزل خواهد بود.

۱۳۸. یعنی معامله به مثل خواهد کرد.

همین بخش) در مقابل از وی نفرت خواهد داشت و (قضیهٔ ۲۶، همین بخش) کوشش خواهد کرد تا اموری را، که موجب اَلَم وی می‌شوند به نظر آورد و به‌وسیلهٔ آنها به آزار او بپردازد (قضیهٔ ۳۹، همین بخش). اما بنابر فرض، نخستین امر از این نوع امور که تخیل می‌کند[139] شری است که آن شخص به او رسانده است، بنابراین بی‌درنگ کوشش خواهد کرد تا آن را به خودش برگرداند. مطلوب ثابت شد.

تبصره: کوشش برای رساندن شر به کسانی که از آنها نفرت داریم خشم[140] نامیده می‌شود و کوشش برای پاسخگویی به شری که به ما رسیده است انتقام.[141]

قضیهٔ ۴۱. اگر کسی تخیل کند که دیگری به او عشق می‌ورزد، بدون اینکه از او عملی سرزده باشد که موجب آن باشد (نظر به نتیجهٔ قضیهٔ ۱۵ و قضیهٔ ۱۶، همین بخش ممکن است اتفاق افتد)، در این صورت او هم متقابلاً به وی عشق خواهد ورزید.

برهان: این قضیه به همان طریق قضیهٔ قبلی مبرهن می‌شود، خواننده به تبصرهٔ آن هم مراجعه کند.

تبصره: اگر او تخیل کند که علت حقیقی پیدایش آن عشق بوده است، چنانکه غالباً اتفاق می‌افتد (قضیهٔ ۲۵، همین بخش)، از آن خرسند خواهد بود (قضیهٔ ۳۰، همین بخش با تبصرهٔ آن). گفتیم که عکس این هم واقع می‌شود، وقتی که کسی تخیل می‌کند که مورد نفرت دیگری قرار گرفته است (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۰، همین بخش). این عشق متقابل و نتیجهٔ (قضیهٔ ۳۹، همین بخش) کوشش برای رساندن خیر به کسی که ما را دوست می‌دارد و می‌کوشد (به موجب همان قضیهٔ ۳۹، همین بخش) تا به ما خیری برساند سپاسگزاری یا حق‌شناسی[142] نامیده می‌شود و از اینجا می‌توان دریافت که انسانها برای انتقام آمادگی بیشتری دارند تا برای سپاسگزاری و حق‌شناسی.

نتیجه: اگر کسی خیال کند که مورد نفرت او به وی عشق می‌ورزد، در عین حال

۱۳۹ B: به نظر می‌آورد.
۱۴۰ لاتین ira (anger). مقایسه شود با آنچه در اخلاق ناصری (همانجا) در تعریف غضب آمده است که «غضب حرکتی بود نفس را که مبدأ آن شهوت انتقام بود».
۱۴۱ لاتین vindicta (A: vengeance و C, B: revenge).
۱۴۲ لاتین gratia seu gratitudo (thankfulness or gratitude).

دستخوش هم عشق و هم نفرت واقع خواهد شد. این به همان صورت نتیجهٔ اول قضیهٔ قبلی مبرهن می‌شود.

تبصره: در صورتی که نفرت بر عشق غالب باشد کوشش خواهد کرد تا به شخص مذکور شری برساند. این عاطفه قساوت[143] نامیده شده است، به ویژه اگر معتقد باشد که از شخص مزبور هیچ عملی که معمولاً موجب نفرت می‌شود سر نزده است.

قضیهٔ ۴۲. کسی که از روی عشق یا به امید سربلندی به دیگری نیکی کرده باشد، اگر دریابد که این نیکی با حق ناشناسی مواجه شده است، متألم خواهد شد.

برهان: کسی که به چیزی که همانند اوست عشق می‌ورزد حتی‌الامکان می‌کوشد تا کاری کند که آن هم در مقابل به او عشق ورزد (قضیهٔ ۳۳، همین بخش). بنابراین، کسی که از روی عشق به دیگری نیکی می‌کند، این کار را بدین امید می‌کند که دیگری نیز در مقابل به او عشق ورزد، یعنی (قضیهٔ ۳۴، همین بخش) این کار را به امید سربلندی،[144] یا (تبصرهٔ قضیهٔ ۳۰، همین بخش) لذت انجام می‌دهد و در نتیجه (قضیهٔ ۱۲، همین بخش) حتی‌الامکان کوشش خواهد کرد تا این علت سربلندی را تخیل کند، یا آن را بالفعل موجود به نظر آورد. اما (بنابر فرض) چیز دیگری را تخیل می‌کند که وجود این علت را نفی می‌کند و بنابراین (قضیهٔ ۱۹، همین بخش) به همین سبب متألم خواهد شد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۳. نفرت به‌وسیلهٔ نفرت متقابل فزونی می‌یابد، و برعکس، ممکن است به‌وسیلهٔ عشق از بین برود.

برهان: کسی که تخیل می‌کند که شخص مورد نفرت او از او نفرت دارد در وی نسبت به آن شخص نفرت جدیدی به‌وجود می‌آید (قضیهٔ ۴۰، همین بخش)، در حالی که بنابر فرض نفرت سابق نیز همچنان باقی مانده است. برعکس، اگر تخیل کند که شخص مورد نفرت او به او عشق می‌ورزد، از این حیث که چنین تخیل می‌کند، (قضیهٔ ۳۰، همین

۱۴۳ لاتین crudelitas (cruelty).
۱۴۴ در قضیهٔ ۳۴ هم به تناسب مقام، کلمهٔ مباهات بکار بردم که در فارسی با معنی سربلندی مناسب است.

بخش) متلذّذ خواهد بود[۱۴۵] و کوشش خواهد کرد (قضیهٔ ۲۹، همین بخش) تا به همان اندازه موجب لذت وی گردد، یعنی (قضیهٔ ۴۱، همین بخش) کوشش خواهد کرد نه از وی نفرت داشته باشد و نه متألمش سازد. این کوشش (قضیهٔ ۳۷، همین بخش)، به تناسب شدت یا ضعف عاطفه‌ای که کوشش از آن ناشی می‌شود، شدیدتر یا ضعیف‌تر خواهد بود، و بنابراین، اگر این کوشش شدیدتر از کوشش ناشی از نفرت باشد که او به‌وسیلهٔ آن می‌کوشد (قضیهٔ ۲۶، همین بخش) تا شخص مورد نفرت خود را متألم سازد، در این صورت بر آن غالب خواهد آمد و نفرت را از نفس دور خواهد کرد[۱۴۶]. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۴. نفرتی که کاملاً مغلوب عشق شود مبدّل به عشق خواهد شد، و به همین جهت، شدیدتر از عشقی خواهد بود که مسبوق به نفرت نباشد.

برهان: این برهان نظیر برهان قضیهٔ ۳۸ همین بخش است. زیرا اگر کسی به چیزی که مورد نفرت او بوده یا عادةً از دیدن آن متألم می‌شده است عشق بورزد، به موجب این عشق احساس لذت خواهد کرد و بر این لذت که عشق مستلزم آن است (به تعریف آن، در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳ همین بخش نگاه کنید)، لذت جدیدی افزوده خواهد شد. این لذت جدید از تقویت کوشش او برای بر طرف کردن المی که نفرت مستلزم آن است (قضیهٔ ۳۷، همین بخش)، همراه با تصور شخص مورد نفرت او به عنوان علت لذت ناشی می‌شود.

تبصره: هر چند این قضیه حقیقت دارد، ولی با وجود این، هیچ کس کوشش نخواهد کرد که برای برخورداری از لذت بیشتر از شیئی نفرت بورزد یا متألم شود، یعنی هیچ کس نخواهد خواست که ضرری را به امید جبران آن متحمل شود یا به امید بهبودی بیمار شود، زیرا هر کسی پیوسته می‌کوشد تا آنجا که ممکن است وجودش را حفظ کند و الم را از خود برطرف سازد. به‌علاوه، اگر قابل تصور باشد که کسی بخواهد به دیگری نفرت ورزد بدین امید که بعدها احساس شدیدتری به وی عشق ورزد، در این صورت لازم می‌آید که پیوسته بخواهد که به وی نفرت ورزد، زیرا هر چه نفرت شدیدتر باشد، عشق نیز شدیدتر

۱۴۵ در قضیهٔ ۳۰ و تبصرهٔ قضیهٔ ۴۱، همین بخش به‌جای کلمهٔ «متلذّذ» خرسند به‌کار بردیم. تعبیر اصطلاح از مولف و مترجم انگلیسی است.

۱۴۶ یعنی اگر کوشش برای متلذّذ ساختن از کوشش برای متألم کردن شدیدتر باشد، آن کوشش بر این کوشش غالب می‌آید و در نتیجه نفرت را از نفس دور می‌کند.

خواهد بود و لذا، پیوسته خواهد خواست که نفرت هر چه بیشتر افزایش یابد، و روی این اصل، خواهد خواست که هر چه بیشتر بیمار شود تا از شفا یافتن لذت بیشتری ببرد و بنابراین، همیشه خواهد خواست که بیمار شود که (قضیهٔ ۶، همین بخش) نامعقول است.

قضیهٔ ۴۵. اگر کسی تخیل کند که شخص همانند او از شیء همانند او که معشوق اوست نفرت دارد، او از آن شخص نفرت خواهد داشت.

برهان: معشوق از کسی که به وی تنفر دارد متقابلاً متنفر خواهد بود (قضیهٔ ۴۰، همین بخش) و بنابراین، عاشقی که خیال می‌کند که کسی از معشوق او تنفر دارد، به همین دلیل تخیل می‌کند که معشوق او دچار نفرت، یعنی دچار اَلم شده است. (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) و در نتیجه (قضیهٔ ۲۱، همین بخش) متألم خواهد شد. و این تألم با تصور شخصی که از معشوق وی تنفر دارد، به عنوان علت آن[۱۴۷] همراه خواهد بود، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) از آن شخص نفرت خواهد داشت. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۶. اگر کسی به‌وسیلهٔ شخصی که از طبقه یا ملّتی که غیر طبقه یا ملت اوست ملتذّ یا متألّم شده باشد و این لذت و اَلم با تصور شخص مذکور، به عنوان علت آنها تحت نام کلی آن طبقه یا ملت همراه باشد، در این صورت او نه فقط به آن شخص، بلکه به تمام طبقه یا ملتی که او به آنها تعلق دارد عشق یا نفرت خواهد داشت

برهان. این قضیه به همان طریق قضیهٔ ۱۶، همین بخش مبرهن می‌شود.

قضیهٔ ۴۷. لذت ناشی از تخیل زوال شیء مورد نفرت یا وارد آمدن آسیبی بر آن عاری از الم نیست.

برهان: این از قضیهٔ ۲۷ همین بخش واضح می‌شود، زیرا از این حیث که تخیل می‌کنیم که همانند ما دچار اَلم شده است، متألّم خواهیم شد.

تبصره: همچنین می‌توان این قضیه را با استفاده از نتیجهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۲ مبرهن کرد. زیرا هر وقت که شیء مذکور را به خاطر می‌آوریم، آن را حاضر می‌انگاریم، اگرچه

۱۴۷ یعنی علت الم معشوق

بالفعل موجود نباشد، و بدین طوری تحت تأثیرش قرار می‌گیرد که گویی آن شیء حاضر است. بنابراین، تا وقتی که خاطرهٔ آن باقی است موجب هستیم که با نظر الم به آن بنگریم و از این ایجاب تا وقتی که صورت خیالی آن شیء باقی است با به خاطر آوردن اشیائی که وجود شیء مذکور را نفی می‌کنند، جلوگیری به عمل می‌آید، اما به کلی از بین نمی‌رود. بنابرین ما فقط تا آنجا که از این ایجاب جلوگیری به عمل می‌آید لذت می‌بریم و لذا آن لذتی که از بدبختی شیء مورد نفرت ما ناشی می‌شود، هر وقت که آن شیء را به خاطر می‌آوریم، دوباره پدیدار می‌شود. زیرا همان‌طور که قبلا نشان داده‌ایم، هر وقت که صورت خیالی آن شیء پیدا شد، از آنجا که مستلزم وجود آن است، ما موجب می‌شویم که با همان المی به آن نظر کنیم که اگر واقعاً موجود می‌بود، عادةً آن گونه نظر می‌کردیم. ولی، از آنجا که با این صورت خیالی صور خیالی دیگری را پیوند می‌دهیم که وجود آن را نفی می‌کنند، و لذا بلافاصله از این جلوگیری می‌شود و ما را نو ملتذ می‌شویم و هر اندازه که این تکرار شود، امر از این قرار خواهد بود. و این دلیل این است که چرا هر وقت که شرّ گذشته را به خاطر می‌آوریم، ملتذ می‌شویم و اینکه چرا دوست داریم که دربارهٔ خطرات گذشته سخن بگوییم، زیرا هر وقت که خطری به خاطر می‌آوریم، آن را همچون آینده ملحوظ می‌داریم و موجب می‌شویم که از آن بترسیم. اما به واسطهٔ تصور آزادی از تحقق این ایجاب جلوگیری می‌شود، زیرا وقتی که از این خطر رهایی یافته‌ایم، آن را با تصور آزادی پیوند داده‌ایم و این تصور دوباره ما را مطمئن می‌سازد و بنابراین مجددا ملتذ می‌شویم.

قضیهٔ ۴۸. عشق و نفرت، مثلاً نسبت به «پتر»، از بین می‌روند، اگر لذت و المی که به ترتیب مستلزم آنها هستند[148] به تصور علت دیگری پیوند یابند و به ترتیب کاهش می‌یابند، اگر خیال کنیم که «پتر» علت منحصر آنها نیست.

برهان: این از همان تعریف عشق و نفرت واضح می‌شود (به تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش نگاه کنید)، زیرا تنها دلیلی که به موجب آن لذت، عشق به «پتر» نامیده می‌شود، و الم نفرت از وی، این است که «پتر» علت این یا آن عاطفه اعتبار شده است. بنابرین، هرگاه تمام یا قسمتی از این دلیل منتفی شود، عاطفه نسبت به «پتر» نیز از بین می‌رود یا

۱۴۸. یعنی لذت مستلزم عشق و الم مستلزم نفرت است.

کاهش می‌یابد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۹. در شرایط یکسان، عشق یا نفرت نسبت به شیئی[149] که آن را مختار تخیل می‌کنیم باید شدیدتر از عشق و نفرتی باشند که به شیء موجب تعلق می‌یابند.[150]

برهان. شیئی که آن را مختار تخیل می‌کنیم (تعریف ۷، بخش ۱) باید به‌واسطهٔ خودش و بدون اشیاء دیگر درک شده باشد. بنابراین، اگر تخیل کنیم که این شیء علت لذت یا الم است، تنها به این جهت به آن عشق یا نفرت خواهیم ورزید (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) و بنابراین با شدیدترین عشق یا نفرتی که ممکن است از عاطفهٔ مفروض ناشی شود به آن عشق یا نفرت خواهیم داشت (قضیهٔ ۴۸، همین بخش). اما اگر تخیل کنیم که شیئی که علت آن عاطفه است موجب است، در این صورت (به موجب همان تعریف ۷، بخش ۱) ما آن را تنها علت آن عاطفه تخیل نخواهیم کرد، بلکه همراه با علل دیگر تخیل خواهیم کرد. و بنابراین (قضیهٔ ۴۸، همین بخش)، عشق یا نفرت ما نسبت به وی کمتر خواهد شد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: از اینجا برمی‌آید که انسانها، چون خود را مختار می‌شمارند، نسبت به یکدیگر بیشتر احساس عشق یا نفرت می‌کنند؛ باید همچنین تقلید عواطف را، که در قضایای ۲۷، ۳۲، ۴۰ و ۴۳ همین بخش دربارهٔ آن بحث کرده‌ایم به حساب آوریم.

قضیهٔ ۵۰. ممکن است چیزی بالعرض علت امید یا ترس باشد.

برهان: این قضیه به همان طریق قضیهٔ ۱۵، همین بخش مبرهن می‌شود. تبصرهٔ ۲ قضیه ۱۸ همین بخش را نیز نگاه کنید.

تبصره: اشیائی که بالعرض علل امید یا ترسند، نشانه‌های خیر یا شر نامیده شده‌اند، و از این حیث که این نشانه‌ها علت امید یا ترسند (به موجب تعریف امید و ترس در تبصرهٔ ۲ قضیهٔ ۱۸، همین بخش)، علت لذت یا المند و در نتیجه (نتیجهٔ قضیه ۱۵، همین بخش) تا این درجه به آنها عشق یا نفرت می‌ورزیم و (قضیهٔ ۲۸، همین بخش) می‌کوشیم

۱۴۹. ۱. موضوعی

۱۵۰. یا «به شیئی تعلق می‌یابند که فاعل بالضروره و بالایجاب است».

تا آنها را به عنوان وسائلی برای رسیدن به امیدها به‌کار بریم و به عنوان موانع یا علل ترس از میان برداریم. همچنین از قضیهٔ ۲۵ همین بخش بر می‌آید که ساختمان طبیعی ما طوری است که چیزهایی را که بدانها امید داریم به‌آسانی باور می‌کنیم و چیزهایی را که از آنها می‌ترسیم به‌سختی باور می‌کنیم و به اشیاء دستهٔ اول بسیار زیاد ارج می‌نهیم و به دستهٔ دوم بسیار کم. از اینجاست که عقاید خرافی پیدا شده است که همه جا بر انسانها استیلا یافته‌اند. گمان نمی‌کنم که ضرورتی داشته باشد که در اینجا تمام تزلزلات نفس را که از امید و ترس ناشی می‌شوند بیان کنیم، زیرا که از صرف تعریف این عواطف بر می‌آید که ممکن نیست امید بدون ترس وجود یابد یا ترس بدون امید (این را به تفصیل بیشتر در جای خود شرح خواهیم داد). به‌علاوه، برحسب آنکه به چیزی امید داریم یا از آن می‌ترسیم، به آن عشق یا نفرت می‌ورزیم، و بنابراین، هر چیزی را که دربارهٔ نفرت و عشق گفتیم به‌آسانی می‌توان به امید و ترس نیز اطلاق کرد.

قضیهٔ ۵۱. ممکن است اشخاص مختلف، به انحای مختلف، تحت تأثیر یک شیء و همان شیء قرار گیرند و باز ممکن است، یک شخص، در ازمنهٔ مختلف، به انحای مختلف، تحت تأثیر یک شیء و همان شیء قرار گیرد[۱۵۱].

برهان: بدن انسان (اصل موضوع ۳، بخش ۲) به طرق متعدد تحت تأثیر اجسام خارجی قرار می‌گیرد. بنابراین ممکن است دو شخص، در زمان واحد، به انحای مختلف، تحت تأثیر یک شیء و همان شیء قرار گیرند و بنابراین (اصل متعارف ۱، بعد از حکم ۳، به دنبال قضیهٔ ۱۳، بخش ۲)، امکان می‌یابد که به‌وسیلهٔ یک شیء و همان شیء به انحای مختلف متأثر شوند. به‌علاوه (اصل موضوع ۳، بخش ۲)، ممکن است بدن انسان هر وقتی به طریقی متأثر شود و در نتیجه (به موجب همین اصل متعارف منقول)، امکان دارد که به‌وسیلهٔ یک شیء و همان شیء در ازمنهٔ مختلف، به انحای مختلف، تحت تأثیر قرار گیرد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: به این ترتیب می‌بینیم که ممکن است از شیئی که انسانی بدان عشق می‌ورزد، دیگری متنفر باشد و از شیئی که انسانی از آن می‌ترسد دیگری نترسد و شخص واحد و

۱۵۱ این قضیه دربارهٔ نسبیت عواطف است.

همان شخص به شیئی که قبلاً از آن نفرت می‌داشت عشق ورزد و از شیئی که قبلاً از آن می‌ترسید نترسد. به‌علاوه، چون هر کس به اقتضای عاطفهٔ خود دربارهٔ اشیاء قضاوت می‌کند، شیئی را خوب یا بد، بهتر، یا بدتر می‌داند (تبصرهٔ قضیهٔ ۳۹، همین بخش)، لذا از اینجا بر می‌آید که ممکن است قضاوت انسانها تغیّر یابد، همان‌طور که عواطفشان تغیّر می‌یابد[۱۵۲] و از اینجاست که هر وقت که اشخاص را با هم مقایسه می‌کنیم، آنها را صرفاً به‌واسطهٔ اختلاف در عواطفشان از هم فرق می‌گذاریم. یکی را «شجاع»[۱۵۳] و دیگری را «جبان»[۱۵۴]، می‌نامیم و دیگران را با اسامی دیگر می‌خوانیم. مثلاً من کسی را «شجاع» می‌نامم که شرّی را که من معمولاً از آن می‌ترسم ناچیز شمارد. به‌علاوه اگر دریابم که از خواهش او به بدی کردن به شخص مورد نفرتش و نیکی کردن به شخص مورد محبتش، بر اثر ترس از شری که معمولاً مرا از عمل باز می‌دارد جلوگیری نمی‌شود، در این صورت او را «با جرئت»[۱۵۵] می‌نامم و برعکس، شخصی را که از شری که من غالباً از آن نمی‌ترسم می‌ترسد «جبان» می‌خوانم. و اگر به‌علاوهٔ این، متوجه شوم که از خواهش او، به‌واسطهٔ ترس از شری که قادر به جلوگیری از من نیست جلوگیری شده است، در این صورت او را «بزدل»[۱۵۶] می‌نامم و همگان به این طریق قضاوت خواهند کرد. بالاخره، به سبب همین طبیعت انسان و ناپایداری قضاوت او و نیز به سبب اینکه انسان غالباً دربارهٔ اشیاء به صرف اقتضای عاطفهٔ خود قضاوت می‌کند و همچنین به سبب اینکه اشیائی که او آنها را موجب لذت یا اَلم می‌پندارد و به همین دلیل در جلب یا دفع آنها می‌کوشد (قضیهٔ ۲۸، همین بخش) غالباً خیالی محضند ـ صرف نظر از اسباب دیگر عدم تیقن که در بخش دوم آنها را نشان داده‌ایم ـ ما به‌آسانی تصور می‌کنیم که انسان ممکن است خود علت اَلم یا لذت خود شود و به‌عبارت دیگر تحت تأثیر لذت یا اَلم، همراه با تصور خودش به‌عنوان علت آنها، قرار می‌گیرد. و بنابراین، به‌سهولت می‌توان فهمید که پشیمانی چیست و

۱۵۲ چنانکه در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، بخش ۲ نشان داده‌ایم، این تغیر امکان دارد، اگرچه نفس جزئی از عقل الهی است (بند سب مؤلف).

۱۵۳ لاتین intrepidus (A brave؛ B و C intrepid)

۱۵۴ لاتین timidus (timid)

۱۵۵ لاتین audax (A audacious؛ B و C daring)

۱۵۶ لاتین pusillanimus (pusillanimous)

از خود خرسندی کدام است. پشیمانی اَلَمی است همراه با تصور شخص به‌عنوان علت آن و از خود خرسندی لذتی است همراه با تصور خود شخص به‌عنوان علت آن و این عواطف بسیار شدیدند، زیرا انسانها خود را مختار می‌دانند (نگاه کنید به قضیهٔ ۴۹، همین بخش).

قضیهٔ ۵۲. اگر شیئی را قبلاً همزمان با اشیاء دیگر دیده باشیم یا تخیل کنیم چیزی ندارد که با اشیاء متعدد دیگر مشترک نباشد، به آن مانند شیئی که چیزی مخصوص به خود دارد نظر نخواهیم کرد.

برهان: هرگاه شیئی را که با اشیاء دیگر دیده‌ایم تخیل کنیم، بلافاصله آن اشیاء را به خاطر می‌آوریم (قضیهٔ ۱۸، بخش ۲، با تبصرهٔ آن) و بدین ترتیب از ملاحظهٔ یک شیء به ملاحظهٔ شیء دیگر انتقال می‌یابیم. و امر از این قرار است، در مورد شیئی که خیال می‌کنیم که در آن چیزی موجود نیست که میان آن و تعداد بسیاری از اشیاء مشترک نباشد، زیرا به این ترتیب فرض ما بر این است که در آن چیزی ملاحظه نمی‌کنیم که قبلاً آن را همزمان با اشیاء دیگر ندیده باشیم. اما، اگر فرض ما بر این باشد که در شیئی چیزی مخصوص به آن را تخیل می‌کنیم که قبلاً هرگز آن را ندیده‌ایم، این امر به منزلهٔ آن است که بگوییم نفس در حالی که آن شیء را ملاحظه می‌کند، در خود چیزی ندارد که از ملاحظهٔ آن بتواند به ملاحظهٔ شیء دیگر انتقال یابد و بنابراین او فقط موجَب به ملاحظهٔ آن شیء است. پس اگر شیئی را تخیل کنیم که الی آخر. مطلوب ثابت شد.

تبصره: این حالت نفس یا تخیّل[157] یک شیء جزئی از این حیث که فقط آن در نفس موجود است[158] اعجاب[159] نامیده شده است و اگر نفس به‌وسیلهٔ شیئی که از آن

۱۵۷ لاتین: imaginatio (A و C. imagination، B. admiration)

۱۵۸ یا «فقط آن نفس را اشغال می‌کند» و یا «فرامی‌گیرد»

۱۵۹ لاتین: admiratio (A. astonishment، B. و C. wonder) ما به‌جای این کلمه واژهٔ عجب را مناسب دیدیم، می‌توان به‌جای آن حیرت نیز به‌کار برد. با توجه به اصطلاحات روانشناسی کلمهٔ «دقت» از همه مناسبتر است، اما چنانکه ملاحظه می‌شود، او کلمه‌ای را به‌کار برده که نمی‌توان آن را به دقت ترجمه کرد. اصولاً، همان‌طور که قبلاً نوشتیم و چنانکه او خود در آینده (اواخر همین بخش، در توضیح تعریف عاطفهٔ قهر) تصریح می‌کند، کلمات را در معانی متداول استعمال نکرده است، بلکه نهایت سعیش این بوده که آنها را در معنی مضاد با معنی متداول استعمال نکند. ما هم حتی‌الامکان می‌کوشیم تا در برابر کلمات او واژه‌هایی به‌کار بریم که قریب و مناسب باشد، ولو کاملاً معادل نباشد.

تصور داریم، برانگیخته شده باشد، آن را بهت می‌نامیم. زیرا اعجاب در خصوص شر، ما را طوری به خود مشغول می‌دارد که نمی‌توانیم دربارهٔ شیء دیگر بیندیشیم، تا شاید به‌وسیلهٔ آن از آن شر احتناب ورزیم. اما اگر آنچه دربارهٔ آن اعجاب می‌کنیم حکمت شخصی، صنعت شخصی، یا هر چیز دیگری نظیر آن باشد، از آنجا که این شخص را از این جهت بسیار برتر از خود به نظر می‌آوریم، لذا در این صورت، این اعجاب احترام[160] نامیده می‌شود. ولی اگر موجب اعجاب ما خشم کسی، حسد کسی یا هر چیز دیگری نظیر آن باشد، در این صورت این اعجاب وحشت[161] خوانده می‌شود. گذشته از این، اگر اعجاب در خصوص حکمت و صنعت کسی باشد که به وی عشق می‌ورزیم، در این صورت عشق ما به همین سبب (قضیهٔ ۱۲، همین بخش) شدیدتر خواهد بود و ما این عشق توأم با اعجاب و احترام را شیفتگی[162] خواهیم نامید. به همین ترتیب می‌توانیم نفرت، امید، اطمینان و عواطف دیگری را تصور کنیم که همراه با اعجاب باشند، و لذا عواطف کثیری مستخرج می‌شوند، که نمی‌توان همهٔ آنها را با کلمات متداول بیان داشت. از اینجا معلوم می‌شود که نام عواطف بیشتر از تداول عامه گرفته شده است، تا از شناخت دقیق آنها.

ضد اعجاب بی‌اعتنایی[163] است که معمولاً از اینجا نشأت می‌گیرد که چون می‌بینیم کسی از شیئی به اعجاب می‌افتد، آن را دوست می‌دارد، از آن می‌ترسد و جز اینها، یا چون می‌بینیم که شیئی در نظر اول مانند شیئی می‌نماید که ما دربارهٔ آنها به اعجاب می‌افتیم، دوست می‌داریم، می‌ترسیم و غیر آنها و لذا (قضیهٔ ۱۵، همین بخش، با نتیجهٔ آن و قضیهٔ ۲۷، همین بخش) به‌ناچار دربارهٔ آن شیء به اعجاب می‌افتیم، دوست می‌داریم، یا از آن می‌ترسیم. اما اگر حضور آن شیء یا مداقه دربارهٔ آن ما را وادار سازد که انکار کنیم که در آن امری باشد که موجب حیرت، عشق، ترس و غیر آن باشد، آنگاه نفس ناگزیر می‌شود که بیشتر دربارهٔ اموری بیندیشد که در آن شیء نیستند تا اموری که در آن هستند، اگرچه نفس از حضور یک شیء عادةً دربارهٔ اموری می‌اندیشد که در آن شیء موجودند. همچنین ممکن است مشاهده کنیم که همان‌طور که شیفتگی از اعجاب دربارهٔ معشوق

۱۶۰ لاتین: veneratio (veneration)

۱۶۱ لاتین: horror (horror)

۱۶۲ لاتین: devotio (devotion)

۱۶۳ لاتین: contemptus (contempt)

ناشی می‌شود، استهزا[164] از بی‌اعتنایی به شیئی که از آن نفرت داریم یا می‌ترسیم نشئت می‌گیرد، در حالی که اهانت[165] از بی‌اعتنایی به سفاهت و احترام، از اعجاب در حکمت ناشی می‌شود. همین‌طور ممکن است عشق، امید، سربلندی و عواطف دیگری را تصور کنیم که توأم با بی‌اعتنایی باشند و به این ترتیب عواطف دیگری را استخراج کنیم که آنها را معمولاً با نامهای مخصوصی نمی‌شناسیم.

قضیهٔ ۵۳. وقتی که نفس به خود و به قدرت فعالیت خود توجه کند ملتذ می‌شود و هر چه خود را و قدرت فعالیت خود را با تمایز بیشتری تخیل کند این لذت بیشتر خواهد بود[166].

برهان: معرفت انسان به خود فقط از طریق احوال بدن خود و تصورات آنهاست (قضایای ۱۹ و ۲۳، بخش ۲). بنابراین هرگاه نفس بتواند به خود توجه کند، همین دلیل نیل او به کمال بزرگتری است، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) ملتذ می‌شود و هر چه خود را و قدرت فعالیت خود را با تمایز بیشتری تخیل کند این لذت بیشتر خواهد بود. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: انسان هر چه بیشتر تخیل کند که مورد ستایش دیگران قرار گرفته است، این لذت بیشتر تقویت می‌شود، زیرا هرچه بیشتر تخیل کند که مورد ستایش دیگران قرار گرفته است، به همان اندازه بیشتر تخیل می‌کند که دیگران را تحت تأثیر لذت، همراه با تصور خود به عنوان علت آن، قرار داده است (تبصرهٔ قضیهٔ ۲۹، همین بخش)، و بنابراین (قضیهٔ ۲۷، همین بخش) خود نیز بیشتر تحت تأثیر لذت، همراه با تصور خود به عنوان علت آن، قرار می‌گیرد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۵۴. نفس می‌کوشد تا تنها اشیائی را تخیل کند که قدرت فعالیتش را وضع می‌کنند[167].

برهان: کوشش یا قدرت نفس همان ذات نفس است (قضیهٔ ۷، همین بخش). اما

۱۶۴ لاتین irrisio (derision)

۱۶۵ لاتین dedignatio (disdain B, scorn A)

۱۶۶ یعنی نفس هر اندازه خود را و قدرت فعالیت خود را واضحتر تخیل کند، به همان اندازه لذتش بیشتر خواهد بود و در این قضیه و دو قضیهٔ بعد، دربارهٔ عواطفی سخن می‌گوید که از توجه نفس به خود ناشی می‌شوند.

۱۶۷ یا «تأکید» و یا «تأیید» می‌کنند.

ذات نفس چنانکه خود بدیهی است فقط آنچه را که نفس هست و می‌تواند انجام دهد تصدیق می‌کند، نه آنچه را که نفس نیست و نمی‌تواند انجام دهد، و بنابراین نفس می‌کوشد تا فقط اشیائی را تخیل کند که قدرت فعالیتش را تصدیق یا وضع می‌کنند. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۵۵. وقتی که نفس ضعف خود را تخیل می‌کند، ضرورةً متألم می‌شود.

برهان: ذات نفس فقط آنچه را که نفس هست و می‌تواند انجام دهد تصدیق می‌کند، یا به‌عبارت دیگر، نفس بالطبع فقط اشیائی را تخیل می‌کند که قدرت فعالیت آن را وضع می‌کند (قضیهٔ ۵۴، همین بخش). بنابراین، اگر بگوییم که نفس، در حالی که به خود توجه می‌کند، ضعف خود را تخیل می‌کند، به منزلهٔ آن است که بگوییم که از نیروی ذاتی نفس برای تخیل شیئی که قدرت فعالیت آن را وضع می‌کند، جلوگیری شده است، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) نفس متألم می‌شود. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: انسان هر چه بیشتر تخیل کند که مورد سرزنش دیگران واقع شده است، این الم بیشتر تقویت می‌شود. این به همان طریقی مبرهن می‌شود که نتیجهٔ قضیهٔ ۵۳، همین بخش مبرهن شده است.

تبصره: المی که همراه با تصور ضعف ما باشد فروتنی[168] نامیده شده است و لذتی که از ملاحظهٔ خود ما ناشی می‌شود «عشق به‌خود[169]» یا «از خود خرسندی» و چون هر چند دفعه که انسان فضایل یا قدرت فعالیت خود را ملاحظه می‌کند این لذت تکرر می‌یابد، لذا از آن بر می‌آید که هر انسانی دوست می‌دارد که از کارهای خود سخن بگوید و قدرتهای بدنی و نفسانی خود را نمایش دهد و به همین دلیل است که انسانها برای یکدیگر غیر قابل تحمل می‌شوند. بر از آن بر می‌آید که انسانها طبعاً حسودند (تبصرهٔ قضیهٔ ۲۴ و تبصرهٔ قضیهٔ ۳۲، همین بخش) یعنی از ضعف همتایانشان ملتذ و از قوت آنها متألم می‌شوند. زیرا هر بار که انسان افعال خود را تخیل می‌کند ملتذ می‌شود (قضیهٔ ۵۳، همین بخش) و هر چه این افعال کمال بیشتری بنمایانند و انسان آنها را متمایزتر تخیل کند،

۱۶۸ لاتین humilitas (humility) یا شکسته نفسی ملاحظه می‌شود که فروتنی را شکسته نفسی را فضیلت نمی‌داند، که آن را ناشی از ضعف می‌داند در صورتی که به عقیدهٔ وی فضائل مظاهر گوناگون قدرت و توانمندی هستند ولی چنانکه در قضیهٔ ۵۲، بخش ۴ این کتاب نشان خواهیم داد، آن را احیاناً مفید می‌داند.

۱۶۹ لاتین philautia (self-love) به‌جای این کلمه می‌توان «حب نفس» و «خویشتن‌دوستی» نیز به‌کار برد.

یعنی (به موجب آنچه در تبصرهٔ ۱، قضیهٔ ۴۰، بخش ۲ آمده است) هر چه بتواند آنها را از افعال دیگر مشخص کند و آنها را همچون امر حصی به نظر آورد، این لذت بیشتر خواهد بود. بنابراین هنگامی که انسان در خود چیزی را ملاحظه می‌کند که در خصوص دیگران آن را انکار می‌کند، به بالاترین حد لذت خواهد رسید. اما اگر چیزی را که دربارهٔ خود تصدیق می‌کند به تصورکلی انسان یا طبیعت حیو ن مربوط بداند، به آن شدت ملتذ نخواهد شد، و برعکس اگر خیال کند که افعالش نسبت به افعال دیگران ضعیفتر است، متألم خواهد شد و سعی خواهد کرد تا با سوءتعبیر افعال همتایانش و یـ حتی‌الامکان ـ زیبا جلوه دادن افعال خود این اَلم را از خود دور کند (قضیهٔ ۲۸، همین بخش)، پس از اینجا ظاهر می‌شود که انسانها طبعاً تمایل به نفرت و حسد دارند و این عاطفهٔ خیر بر اثر تربیت تقویت می‌شود زیرا والدین عادةً فرزندانشان را فقط با انگیزهٔ[۱۷۰] سربلندی، یا حسد به فضیلت بر می‌انگیزند. اما ممکن است عده‌ای به این سخن من اعتراض کنند، زیرا کم اتفاق نمی‌افتد که ما فضایل انسانها را بستاییم و به صاحبانشان احترام بگذاریم. برای بر طرف کردن این اعتراض نتیجهٔ ذیل را می‌افزایم.

نتیجه: هیچ کس به فضیلت کسی که همتایش نیست حسد نمی‌برد.

برهان: حسد همان نفرت است (تبصرهٔ قضیهٔ ۲۴، همین بخش)، یعنی اندوهی است (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش) و یا به‌عبارت دیگر (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) حالتی است که به وسیلهٔ آن از کوشش انسان با قدرت فعالیت او جلوگیری می‌شود. اما (تبصرهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش) انسان در انجام دادن کاری که از طبیعت مخصوص وی نشأت نمی‌گیرد کوشش نمی‌کند و خواهش آن را ندارد و لذا او نمی‌خواهد که به خود قدرت فعالیتی یـ (چیزی که به منزلهٔ آن است) نسبت دهد که اختصاص به طبیعتی دیگر داشته باشد و با طبیعت وی بیگانه، بنابراین ممکن نیست از خواهش وی جلوگیری به عمل آید، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش) ممکن نیست از ملاحظهٔ فضیلتی در شخص که کاملاً با وی بیگانه است احساس اندوه کند و نتیجةً به شخص مذکور حسد ورزد، بلکه فقط به کسی حسد می‌ورزد که همتای او و بنابر فرض دارای طبیعی یکسان با طبیعت اوست.

تبصره: بنابراین، از آنجا که در تبصرهٔ قضیهٔ ۵۲، همین بخش گفته‌ام، ما انسان را

۱۷۰. یا با «وعدهٔ سربلندی و پرورش حسد»

بدین جهت ستایش می‌کنیم که در حکمت و شجاعتش و جز آن اعجاب می‌کنیم و این بدین جهت اتفاق می‌افتد (همان‌طور که از خود قضیه معلوم است) که تخیل می‌کنیم که آن فضائل اختصاص به او دارد و شامل طبیعت ما نیست و لذا حسد ما به آنها بیش از حسد ما به بلندی درختان و شجاعت شیرن نیست.

قضیهٔ ۵۶. **به تعداد اشیائی که از آنها متأثر می‌شویم، انواع لذت، اَلم و خواهش و نتیجةً همهٔ عواطفی که یا مانند تزلزل نفس، از اینها ترکیب یافته و یا مانند عشق، نفرت، امید، ترس و غیر آن از آنها متفرع شده‌اند وجود دارند.**

برهان: لذت و اَلم و نتیجةً همهٔ عواطفی که از آنها ترکیب یافته، یا متفرع شده‌اند از نوع انفعالند (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش)، و اما (قضیهٔ ۱، همین بخش) ما از این حیث که تصورات ناقص داریم بالضروره منفعل هستیم و (قضیهٔ ۳، همین بخش) فقط از این حیث که دارای این قبیل تصورات هستیم منفعلیم، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۰، بخش ۲) ضرورةً، تـ وقتی منفعلیم که تخیل می‌کنیم، یا (قضیهٔ ۱۷، بخش ۲ با تبصرهٔ آن) تحت تأثیر عاطفه ی قرار می‌گیریم که مستلزم طبیعت بدن ما و طبیعت یک جسم خارجی است. بنابراین طبیعت هر انفعالی باید بالضروره به همان ترتیب تبیین شود که طبیعت شیئی که بواسطهٔ آن متأثر می‌شویم تبیین می‌شود. برای مثال، لذتی که از شیء «الف» سرچشمه می‌گیرد مستلزم طبیعت شیء «الف» است و لذتی که از شیء «ب» سرچشمه می‌گیرد مستلزم طبیعت شیء «ب». بنابراین، این دو عاطفه لذت طبیعةً با هم مختلفند، زیرا از دو علت مختلف ناشی می‌شوند. به همین ترتیب، عاطفهٔ اَلمی که از شیئی سرچشمه می‌گیرد با عاطفهٔ المی که از شیء دیگر ناشی می‌شود فرق دارد و امر از همین قرار است در خصوص عشق، نفرت، امید، ترس، تزلزل نفس و غیر آن، به‌طوری که بالضروره دقیقاً به تعداد اشیاء کثیری که از آنها متأثر شده‌ایم انواع متعدد لذت، اَلم، عشق، نفرت و غیر آن وجود دارد. اما خواهش خود ذات یـ طبیعت شخص است، از این حیث که تصور شده است که به اقتضای مزاج مخصوص به خود به انجام دادن عملی موجب شده است[۱۷۱] (تبصرهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش) بنابراین بر حسب اینکه انسان به‌وسیلهٔ علل خارجی به این،

۱۷۱. یـ «سوق داده شده است»

یا آن نوع لذت، الم، عشق و نفرت و غیر آن متأثر می‌شود، به‌عبارت دیگر برحسب اینکه طبیعت او به انواع مختلف ساخته شده خواهشش متنوع است. و طبیعت هر خواهشی با طبیعت خواهش دیگر، متناسب با تفاوت عواطفی که این خواهشها از آنها نشئت می‌گیرند متفاوت است و بنابراین به تعداد انواع مختلف لذت، اَلم، عشق و غیر آن خواهش وجود دارد و نتیجةً (چنانکه هم اکنون نشان دادیم) به تعداد انواع اشیائی که به‌وسیلهٔ آنها متأثر می‌شویم انواع مختلف خواهش وجود دارد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: در میان این انواع عواطف، که به موجب قضیهٔ قبل تعدادشان کثیر است، برجسته‌ترینشان عبارت‌اند از شکم‌پرستی[172]، میگساری، شهوت‌رانی[173]، حرص و شهرت‌طلبی، که صرفاً نامهایی برای انواع عشق، یا خواهشند که طبیعت این یا آن عاطفه را برحسب موضوعاتی، که به آنها مربوطند تبیین می‌کنند، زیرا مقصود ما از شکم‌پرستی، میگساری، شهوت‌رانی، حرص و شهرت‌طلبی چیزی نیست مگر عشق، یا خواهش مفرط به خوردن، به نوشیدن، به زنان، به ثروت و شهرت. به‌علاوه چون تمییز این عواطف از هم صرفاً از حیث موضوعی است که به آن مربوطند، لذا ضد ندارند. زیرا، امساک، پرهیز از مسکرات، عفت، که ما برحسب عادت آنها را ضد شکم‌پرستی، میگساری، شهوت‌رانی می‌دانیم، نه عاطفه‌اند و نه انفعال، بلکه صرفاً نشان‌دهندهٔ قدرت نفس بر این عواطفند که از آنها جلوگیری می‌کند. بقیهٔ انواع عواطف را نمی‌توانم اینجا شرح دهم (زیرا آنها به تعداد انواع موضوعاتشان متنوعند) و اگر می‌توانستم هم ضرورت نداشت. زیرا برای منظور من که عبارت است از تعیین قدرت عواطف و سلطه‌ای که نفس بر آنها دارد تعریف کلی هر یک از عواطف کفایت می‌کند. مقصودم این است که برای ما کافی است که خصوصیات مشترک نفس و عواطف را بفهمیم، تا بتوانیم نوع و میزان قدرت نفس در حکومت بر عواطف و جلوگیری از آنها را مشخص سازیم. بنابراین، اگرچه میان این یا آن عاطفه عشق، نفرت یا خواهش، مثلاً عشق به فرزند و عشق به همسر اختلاف شدیدی موجود است، با این همه ضرورتی ندارد که از این اختلافات آگاهی یابیم. و نه دربارهٔ طبیعت یا منشأ این عواطف پژوهش بیشتری نماییم.

۱۷۲. لاتین luxuria (voluptuousness A) (luxury C و B)
۱۷۳. لاتین libido (lust)

قضیهٔ ۵۷. عاطفهٔ هر انسانی[174] با همانند آن در انسانی دیگر همان اندازه تفاوت دارد که ذات یکی با ذات دیگری متفاوت است[175].

برهان: این قضیه از اصل متعارف ۱، به دنبال حکم ۳، بعد از تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، بخش ۲ معلوم می‌شود، اما با وجود این، آن را به‌وسیلهٔ تعریف سه عاطفهٔ اصلی مبرهن خواهیم ساخت. طبق تعاریفی که داده‌ایم، تمام عواطف به خواهش، لذت یا اَلم مربوط می‌شوند، اما خواهش همان طبیعت یا ذات شخص است (تبصرهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش)، و بنابراین خواهش انسانی با خواهش انسانی دیگر همان اندازه تفاوت دارد که طبیعت یا ذات یکی با طبیعت یا ذات دیگری متفاوت است. به‌علاوه لذت و اَلم انفعالاتی هستند که به وسیلهٔ آنها قدرت شخص یا کوشش او برای پایدار ماندن در هستی خود، افزایش یا کاهش می‌یابد تقویت و یا از آن جلوگیری می‌شود (قضیهٔ ۱۱، همین بخش، با تبصره‌اش) اما مقصود ما از کوشش برای پایدار ماندن در هستی خود، از این حیث که در عین حال هم به نفس مربوط می‌شود و هم به بدن، میل و خواهش است (تبصرهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش) و لذا لذت و اَلم همان خواهش یا میل است، از این حیث که به‌واسطهٔ علل خارجی افزایش یا کاهش یافته، تقویت و یا از آن جلوگیری شده است. به‌عبارت دیگر (همان تبصره)، آنها همان طبیعت شخص است. بنابراین، لذت یا اَلم هر شخصی با لذت یا اَلم دیگری همان اندازه تفاوت دارد که طبیعت یا ذات هر شخصی با طبیعت یا ذات دیگری، و در نتیجه عاطفهٔ هر انسانی با همانند آن عاطفه در انسانی دیگر همان اندازه متفاوت است الی آخر. مطلوب ثابت شد.

تبصره: از اینجا برمی‌آید که عواطف حیواناتی که غیر ناطق[176] خوانده شده‌اند (زیرا، پس از اینکه منشأ نفس را شناختیم، دیگر به هیچ وجه شک نمی‌کنیم که جانوران دارای احساسند) به همان اندازه با عواطف انسان فرق دارند که طبیعت حیوان با انسان فرق دارد. برای مثال، اسب و انسان هر دو، به موجب شهوت، به تولید مثل برانگیخته شده‌اند،

۱۷۴. C و B «هر عاطفه‌ای از هر انسانی».
۱۷۵. یعنی هر اندازه ذات و ماهیت یک فرد با ذات و ماهیت فردی دیگر متفاوت باشد، به همان اندازه عواطف آنها با هم تفاوت خواهند داشت.
۱۷۶. لاتین irrationalis (irrational)

اما بسبب به موجب شهوت سبی و انسان به موجب شهوت انسانی. به همین ترتیب شهوات و امیال حشرات، ماهیها و پرندهها نیز باید با یکدیگر متفاوت باشد. بنابراین، اگر چه هر فردی در ارتباط با طبیعت خود زندگی می‌کند و از آن لذت می‌برد، با وجود این، حیاتی که از آن خرسند است و از آن تمتّع می‌یابد چیزی نیست مگر تصور یا نفس آن فرد و بنابراین لذت یکی به همان اندازه با لذت دیگری فرق دارد که طبیعت یا ذات یکی با طبیعت و ذات دیگری متفاوت است. بالاخره از قضیهٔ پیشین بر می‌آید که لذتی که یک مست بردهٔ آن شده کاملاً متفاوت است با لذتی که نصیب یک فیلسوف شده است[۱۷۷]. مطلبی که می‌خواستم طرداً للباب به آن اشاره کنم. این بود مطلبی دربارهٔ عواطفی که به انسان، از این حیث که منفعل است، مربوطند. آنچه می‌ماند این است که چند کلمه‌ای در خصوص عواطفی سخن بگویم که به انسان، از این حیث که فعّال است، مربوطند.

قضیهٔ ۵۸. **جز لذت و خواهشی که از نوع انفعالند لذات و خواهشهای دیگری هم هستند که به ما، از این حیث که فعّالیم، مربوطند.**

برهان: وقتی که نفس خود و قدرت فعالیت خود را تصور می‌کند، ملتذّ می‌شود (قضیهٔ ۵۳، همین بخش)، اما نفس، هر وقت که تصور درست یا تامّی را در می‌یابد، بالضروره خودش را ملاحظه می‌کند (قضیهٔ ۴۳، بخش ۲) از سوی دیگر نفس (تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰، بخش ۲) بعضی از تصورات تام را در می‌یابد، و از این حیث که آنها را درمی‌یابد، یعنی از این حیث که فعال است (قضیهٔ ۱، همین بخش) باز ملتذّ می‌شود. به‌علاوه نفس، هم از این حیث که تصورات واضح و متمایز دارد و هم از این حیث که تصورات مبهم دارد، می‌کوشد تا در هستی خود پایدار بماند (قضیهٔ ۹، همین بخش). اما مقصود ما از این کوشش خواهش است (تبصرهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش). بنابراین، خواهش هم به ما از این حیث که می‌فهمیم[۱۷۸]، یعنی (قضیهٔ ۱، همین بخش) از این حیث که فعّالیم، مربوط است. مطلوب ثابت شد.

۱۷۷ B: میان لذت آدم مست و لذت یک فیلسوف فرق قابل توجهی وجود دارد.

۱۷۸ به «از این حیث که می‌اندیشیم»، بعضی از مترجمین انگلیسی در تمام مواردی که ما در این صفحه «فهم» به‌کار بردیم از کلمهٔ اندیشیدن و مشتقات آن استفاده کرده‌اند. قضیه ۵۸ در A به این صورت است: «جز لذت و آلامی که از نوع منفعلند لذات و آلام دیگری ...»

قضیهٔ ۵۹. **در میان تمام عواطفی که به نفس انسان، از این حیث که فعال است، مربوطند عاطفه‌ای نیست که به لذت یا خواهش مربوط نباشد.**

برهان: همان‌طور که تعریف کرده‌ایم، همهٔ عواطف به خواهش، لذت یا اَلَم مربوطند. اما مقصود ما از اَلَم چیزی است که به موجب آن قدرت فعالیت نفس کم یا از آن جلوگیری می‌شود (قضیهٔ ۱۱، همین بخش و تبصرهٔ آن) و بنابراین، نفس از این حیث که متحمل اَلَم می‌شود، قدرت فهمیدن آن، یعنی (قضیهٔ ۱، همین بخش) قدرت فعالیت آن کم یا از آن جلوگیری می‌شود. بنابراین عاطفه اَلَمی نیست که به نفس، از این حیث که فعال است، مربوط باشد، بلکه از این حیث (به موجب قضیهٔ قبل) فقط عواطف لذت و خواهش به نفس مربوطند.

تبصره: من تمام افعالی را که ناشی از عواطفی هستند که به نفس، از این حیث که می‌فهمد، مربوطند، به ثبات[۱۷۹] اسناد می‌دهم، که آن را به شهامت[۱۸۰] و کرامت[۱۸۱] تقسیم می‌کنم. مقصود من از شهامت خواهشی است که به موجب آن هر شخصی می‌کوشد تا فقط به حکم عقل وجودش را حفظ کند. مقصود از کرامت خواهشی است که به موجب آن هر انسانی سعی می‌کند که فقط به حکم عقل به دیگران یاری رساند و بین آنها و خود پیوند دوستی برقرار کند. بنابراین، آن افعالی را که هدف از آنها فقط فایده رساندن به فاعل است، به شهامت نسبت می‌دهم و افعالی را که غرض از آنها فقط فایده رساندن به دیگران است به کرامت، و لذا امساک، پرهیز از مسکرات، و حضور نفس در خطر و غیر آنها از انواع شهامتند، در حالی که مدارا، گذشت و غیر آنها، از انواع کرامت. فکر می‌کنم که تاکنون عواطف اصلی و تزلزلات نفس را که از سه عاطفهٔ اولیه، یعنی خواهش، لذت و اَلَم ترکیب یافته‌اند از طریق علل نخستین آنها تبیین و نشان داده باشم. از آنچه مذکور افتد واضح

۱۷۹ لاتین fortitudo (A و fortitude B، strength of character C).

۱۸۰ لاتین animositas (A strenght of the mind، B courage or magnanimity، C courage). معنای آن قدرت نفس هم مناسب است.

۱۸۱ لاتین generositas (A generosity، B nobility، C high mindedness) همان‌طور که مشاهده می‌شود، هیچ یک از این واژه‌ها به مقصود وی دقیقاً منطبق نیست و به معنایی که حکمای ما از آنها می‌فهمند، بلکه تنها متضاد نیست و این هم کافی است زیرا چنانکه بارها اشاره شده است او خود نیز در زبان لاتین برای معنی خود الفاظی که دقیقاً با آنها منطبق باشد نیافته است.

می‌شود که ما، به موجب علل خارجی، به طرق متعدد به حرکت در می‌آییم و مانند امواج دریا که بر اثر بادهای مخالف به تلاطم در می‌آیند به این سو و آن سو کشیده می‌شویم و نمی‌دانیم چه پیش خواهد آمد و سرنوشت ما چه خواهد شد[182]. به هر حال، من گفته‌ام که فقط عواطف متضاد عمدهٔ نفس را شرح داده‌ام، نه تمام آنچه را ممکن است موجود باشد، زیرا با همان روشی که ما در فوق دنبال کردیم، می‌توانیم به‌آسانی نشان دهم که عشق به پشیمانی، اهانت و شرمساری و غیر آن می‌پیوندد، اما فکر می‌کنم که تاکنون برای همه واضح شده است که ممکن است عواطف به طرق بسیار متعدد با هم ترکیب شوند و در نتیجه، انواع بسیاری حاصل آیند که خارج از احصا باشند. برای مقصود من کافی است که فقط عواطف اصلی را برشمارم و بقیه که بدانها نمی‌پردازم بیشتر عجیب می‌نمایند تا مهم[183]. این نکته در خصوص عشق باقی می‌ماند که آن را خاطرنشان ساخته‌ام و آن این است که بارها اتفاق افتاده است که وقتی از چیزی که مورد خواهش ماست لذت می‌بریم، بدن از آن تلذّذ، مزاج جدیدی می‌یابد که به موجب آن به گونه‌ای دیگر موجب می‌شود به‌طوری که صور خیالی دیگری از اشیاء در آن نشأت می‌یابند و نفس شروع می‌کند به اینکه شیء دیگری را تخیل کند و بخواهد. مثلاً وقتی که چیزی را تخیل می‌کنیم که معمولاً از طعم آن لذت می‌بریم، می‌خواهیم که از آن برخوردار شویم یعنی آن را بخوریم. اما وقتی که از آن برخوردار می‌شویم، معده پر می‌شود و بدن مزاج جدیدی می‌یابد. بنابراین، اگر در این حال که بدن مزاج دیگری یافته است صورت خیالی آن غذا که حاضر است نمایان شود و در نتیجه کوشش یا خواهش به خوردن آن شدت یابد. در این صورت، این مزاج جدید بدن با این کوشش یا خواهش تضاد می‌یابد و در نتیجه حضور غذایی که آن را می‌خواستیم نفرت‌انگیز می‌شود و این همان است که ما آن را بیزاری یا بی‌میلی می‌نامیم. اما دربارهٔ باقی مطالب، من از توجه دادن به آن حالات خارجی بدن که در عواطف دیده می‌شوند مانند ارتعاش، رنگ‌پریدگی، گریه کردن، خندیدن و امثال آن صرف نظر می‌کنم، زیرا آنها فقط به بدن مربوطند و هیچ رابطه‌ای با نفس ندارند. هنوز اموری چند در خصوص تعاریف عواطف باقی است، بنابراین تعاریف را با افزودن نکاتی که باید مورد توجه قرار گیرد به ترتیب تکرار خواهیم کرد.

۱۸۲. به گفتهٔ مولانا «برگ کاهم در مهبّ تندباد / می‌ندانم در کجا خواهم فتاد»

۱۸۳. B: آنها بیشتر کنجکاوان را ارضا می‌کنند تا کسانی را که به دنبال فایده‌ای هستند

تعریف عواطف

۱. خواهش همان ذات انسان است، از این حیث که تصور شده است که ذات انسان به موجب یکی از حالات خود موجَب به انجام دادن فعلی شده است.

شرح: در فوق، در تبصرهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش، گفتیم که خواهش میلی است که از آن آگاهیم، به‌علاوه میل همان ذات انسان است، از این حیث که موجب به انجام دادن اعمالی شده است، که در حفظ وجودش وی را یاری می‌کنند. اما در همان تبصره توجه دادم که در حقیقت نمی‌توانم میان میل انسان و خواهش فرقی قائل شوم. زیرا چه انسان از میل خود آگاه باشد و چه نباشد، در هر حال میل همان است که هست و بنابراین برای اینکه مبدا مرتکب حشو قبیح شوم، نخواستم خواهش را به میل توضیح دهم، بلکه کوشیدم تا از خواهش تعریفی بدهم که شامل جمیع کوششهای طبیعت انسانی باشد که ما آنها را با نام میل، خواهش، اراده، یا انگیزه می‌نامیم. زیرا ممکن بود بگوییم که خواهش همان ذات انسان است، از این حیث که تصور شده است که ذات انسان موجب به انجام دادن عملی شده است، اما از این تعریف نتیجه نمی‌شد (قضیهٔ ۲۳، بخش ۲) که نفس می‌تواند از خواهش یا میلش آگاه باشد و بنابراین برای آنکه بتوانم علت این آگاهی را نیز در تعریفم بگنجانم، لازم بود (به موجب همین قضیه) که این کلمات را بیفزایم «از این حیث که تصور شده است که ذات انسان به موجب یکی از حالات خود موجب به انجام دادن فعلی شده است» زیرا مقصود ما از حالت ذات[184] انسان هر مزاجی از این ذات است. چه فطری باشد چه کسبی[185] چه فقط تحت صفت فکر تصور شود و چه فقط تحت صفت بُعد و چه مربوط به هر دو صفت باشد. بنابراین مقصود من از کلمهٔ خواهش تمام کوششها، انگیزه‌ها، میلها و اراده‌های انسان است که متناسب با تغیّر مزاج او تغیّر می‌یابند و اغلب متضاد با یکدیگرند به طوری که انسان به راههای مختلف کشیده می‌شود و نمی‌داند که به کجا باز گردد.

۲. لذت تحول انسان از کمال کمتر به کمال بیشتر است.

۳. الم تحول انسان از کمال بیشتر به کمال کمتر است.

۱۸۴. B: طبیعت

۱۸۵. «کسبی» در ترجمه‌های انگلیسی نیست. در پاورقی متن لاتین آمده است که اسپینوزا این کلمه را به ترجمهٔ هلندی اتیک افزوده است.

شرح: من می‌گویم «تحول» زیرا «لذت» خود کمال نیست، زیرا اگر انسان با کمالی که بدان تحول می‌یابد تولد می‌یافت، همان را بدون عاطفهٔ لذت دارا می‌شد، حقیقتی که واضح‌تر از این از ملاحظهٔ عاطفهٔ اَلَم ظاهر خواهد شد، که متضاد با لذت است. در حقیقت هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که اَلَم عبارت است از تحول به کمال کمتر، نه خود کمال کمتر، زیرا انسان از این حیث که از کمالی[186] برخوردار است ممکن نیست متألم باشد و ما نمی‌توانیم بگوییم که اَلَم عبارت است از فقدان کمال بیشتر، زیرا فقدان عدم است ولی عاطفهٔ اَلَم یک واقعیت است. بنابرین، این واقعیت باید تحول به کمال کمتر باشد یا واقعیتی که به موجب آن قدرت فعالیت انسان کم، یا از آن جلوگیری می‌شود (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش). از تعریف خوشی، انگیزهٔ لذت‌بخش، افسردگی و غم می‌گذرم، زیرا آنها بیشتر به بدن مربوطند تا نفس و صرفا انواع مختلف لذت یا اَلَمند.

۴. اعجاب تخیل شیئی[187] است که نفس در آن درنگ می‌کند، زیرا این تخیل خاص را با تخیلات دیگر ارتباطی نیست (نگاه کنید به قضیهٔ ۵۲ همین بخش و تبصرهٔ آن).

شرح: ما در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۸، بخش ۲ نشان داده‌ایم که چرا نفس از ملاحظهٔ شیئی بلاواسطه به ملاحظهٔ شیئی دیگر انتقال می‌یابد. گفتیم که سبب این است که صور خیالی این اشیاء با هم مرتبطند و طوری انتظام یافته‌اند که یکی به دنبال دیگری می‌آید. اما وقتی که صورت خیالی شیء جدیدی در میان باشد، نمی‌توان تصور کرد که وضع به همین منوال باشد. زیرا نفس در ملاحظه آن شیء درنگ می‌کند تا زمانی که علل دیگری آن را موجب به اندیشیدن دربارهٔ اشیاء دیگر کنند. بنابراین تخیل شیء جدید به اعتبار خود، دارای همان طبیعت[188] تخیلات دیگر است و به همین دلیل من اعجاب را در میان عواطف دیگر قرار نمی‌دهم و دلیلی هم نمی‌بینم که چرا باید چنین کنم، زیرا این انصراف نفس از علت مثبتی که به‌وسیلهٔ آن از اشیاء دیگر انصراف یافته باشد نشأت نمی‌گیرد، بلکه صرفا ناشی از فقدان علتی است که نفس را موجب می‌کند تا از ملاحظه یک شیء به ملاحظهٔ شیء

۱۸۶. C: «از هر درجه که باشد» یعنی ولو از کمالی کمتر
۱۸۷. A: موضوعی
۱۸۸. یا «خصوصیت ذاتی»

دیگر ببرد. بنابراین من تصدیق می‌کنم (همان‌طور که در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، همین بخش نشان داده‌ام) که فقط سه عاطفهٔ اولی یا اصلی وجود دارد، و آنها عبارت‌اند از لذت و اَلَم و خواهش. و به این علتی که مرا وادار ساخت تا از اعجاب سخن بگویم این است که عدهٔ به عواطف مخصوصی که از سه عاطفهٔ اصلی متفرع می‌شوند، وقتی که این عواطف به موضوعاتی مربوط باشند که درباره آنها اعجاب می‌کنیم، نامهای دیگری می‌دهیم و همین علت ما را وامی‌دارد تا تعریف بی‌اعتنایی را هم بیفزایم.

۵. بی‌اعتنایی تخیل شیئی است که در نفس آن قدر کم تأثیر می‌بخشد که حضور آن نفس را بیشتر به تخیل کیفیاتی وامی‌دارد که در آن نیستند، تا کیفیاتی که در آن هستند (نگاه کنید به تبصرهٔ قضیهٔ ۵۲، همین بخش). اینجا از تعریف احترام و اهانت صرف‌نظر می‌کنم زیرا تا آن حد که می‌دانم از آنها عاطفه‌ای ناشی نمی‌شود.

۶. عشق لذتی است که همراه با تصور علت خارجی باشد.

شرح: این تعریف با وضوح کافی ماهیت عشق را تبیین می‌کند و آن تعریفی که، به‌واسطهٔ بعضی از نویسندگان[189] ارائه شده است که عشق را به اراده عاشق، برای یکی ساختن خود با معشوق تعریف می‌کنند،[190] یکی از خصوصیات عشق را می‌رساند نه ماهیت آن را و از آنجا که این نویسندگان ماهیت عشق را با وضوح کافی در نیافته‌اند، لذا نتوانسته‌اند از خصوصیت آن تصوری واضح داشته باشند و در نتیجه همه تعریفشان را بسیار مبهم دانسته‌اند. به هر حال، باید توجه شود که وقتی که می‌گوییم ماهیت عشق خصوصیتی دارد که به‌حسب آن عاشق اراده می‌کند که خود را با معشوقش یکی سازد، مقصود از اراده نه رضایت و کنکاش و تصمیم آزاد نفس است (زیرا در قضیهٔ ۴۸، بخش

۱۸۹. به احتمال قوی مقصود و از بین بعضی دکارت است که عشق را به وحدت عاشق با معشوق تعریف کرده است. مراجعه شود به

The Passions of the Soul, part 2, article 79

۱۹۰. به‌طوری که ملاحظه شد و ماهیت عشق از لذت همراه با تصور علت خارجی و وحدت عشق را با معشوق از خصوصیات آن دانست. باید توجه داشت که او مانند [illegible] علاوه بر خصوصیت مذکور سه خصوصیت دیگر برای عشق ذکر شده است. الف. عشق با تنوع معشوق از حیث کمال و نقص و بقا و فنا تنوع می‌یابد و لذا [illegible] نوع عشق به خداست که موجود سرمدی و باقی است. ب. عشق [illegible] به خدا از راه معرفت و به خداست. ج. عشق [illegible] به خدا [illegible] کامل خود و عواطف خود کامل می‌شود. مراجعه شود به

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 279

۲ موهومیّت این را نشان داده‌ایم) و نه حتی خواهش عاشق برای وحدت با معشوقش، وقتی‌که غایب است، و نه استمرار حضورش، وقتی‌که حاضر است، زیرا ممکن است بدون هیچ‌یک از این خواهشها عشق به‌تصور آید، بلکه مقصود از اراده شعفی است که معشوق به‌واسطهٔ حضور خود در عاشق به‌وجود می‌آورد، که به‌وسیلهٔ آن لذت عاشق تقویت و یا دست‌کم حفظ می‌شود

۷ نفرت المی است که همراه با تصور علت خارجی باشد.

توضیح: از توضیح تعریف قبلی[191] به‌آسانی می‌توان دریافت که در اینجا به چه نکاتی باید توجه کرد (گذشته از این نگاه کنید به تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، همین بخش)

۸ تمایل[192] لذتی است همراه با تصور شیئی که بالعرض علت لذتی است.

۹ انزجار[193] المی است همراه با تصور شیئی که بالعرض علت الم است (به تبصرهٔ قضیهٔ ۱۵، همین بخش نگاه کنید).

۱۰ شیفتگی عشق به شیئی است که ما را به اعجاب می‌آورد.

شرح: در قضیهٔ ۵۲، همین بخش، نشان دادم که اعجاب از تازگی شیء ناشی می‌شود بنابراین، اگر اتفاق افتد که شیئی را که از آن اعجاب می‌کنیم به کرات تخیل کنیم، در این صورت اعجاب ما از آن متوقف خواهد شد، و از اینجاست که می‌بینیم که عاطفهٔ شیفتگی به‌آسانی به عشق ساده تنزّل می‌یابد.

۱۱. استهزا لذتی است ناشی از این تخیل که در شیء مورد نفرت ما چیزی هست که در خور تحقیر است.

شرح: ما از این حیث که شیئی را تحقیر می‌کنیم وجود آن را انکار می‌کنیم (تبصرهٔ قضیهٔ ۵۲، همین بخش) و از این بابت ملتذّ می‌شویم (قضیهٔ ۲۰، همین بخش)، اما از آنجا که فرض می‌کنیم که انسان از شیئی که آن را استهزا می‌کند نفرت دارد، نتیجه می‌شود که این لذت استوار نیست (نگاه کنید به تبصرهٔ قضیهٔ ۴۷، همین بخش).

۱۲. امید لذت ناپایداری است ناشی از تصور امر آینده یا گذشته‌ای که در وقوع آن تا حدی شک می‌کنیم.

---

۱۹۱. A. تعریف قبلی

۱۹۲. لاتین propensio (inclination).

۱۹۳. لاتین: aversio (aversion)

۱۳. ترس الم ناپایداری است ناشی از تصور امر آینده یا گذشته‌ای که در وقوع آن تا حدی شک داریم (نگاه کنید به تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۱۸، همین بخش).

شرح: از این تعریف بر می‌آید که ممکن نیست ترس بدون امید باشد و امید بدون ترس. زیرا کسی که امیدوار است و در وقوع امری شک دارد، بنا به فرض شیئی را تخیل می‌کند که وجود آن امر را در آینده نفی می‌کند و لذا متألم می‌شود (قضیهٔ ۱۹، همین بخش) و در نتیجه در حالی که امیدوار است، از وقوع آن واقعه می‌ترسد، همچنین کسی که می‌ترسد یعنی دربارهٔ وقوع امری که مورد نفرت اوست شک دارد، او نیز شیئی را تخیل می‌کند که وجود آن واقعه را نفی می‌کند و لذا (قضیهٔ ۲۰، همین بخش) ملتذّ می‌شود و در نتیجه، تا این حد امیدوار است که آن واقعه به وقوع نپیوندد.

۱۴. اطمینان لذتی است ناشی از تصور امر گذشته یا آینده‌ای که علت شک از آن زایل شده باشد

۱۵ یأس المی است ناشی از تصور امر گذشته یا آینده‌ای که علت شک از آن زایل شده باشد

شرح: بنابراین، اطمینان از امید ناشی می‌شود و یأس از ترس، وقتی که تمام علل شک در وقوع امری زایل شده باشد، و این در صورتی واقع می‌شود که تخیل می‌کنیم که امر گذشته یا آینده حاضر است و آن را همچون شیء حاضر ملاحظه می‌کنیم، یا اشیاء دیگری را تخیل می‌کنیم که وجود اشیائی را که باعث شک ما می‌شوند نفی می‌کنند. زیرا، اگرچه ما هرگز نمی‌توانیم دربارهٔ وقوع امور جزئی متیقّن باشیم (نتیجهٔ قضیهٔ ۳۱، بخش ۲)، اما با وجود این، اتفاق می‌افتد که دربارهٔ آن شک روا نمی‌داریم. زیرا، در جای دیگر نشان داده‌ایم (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۹، بخش ۲) که شک نداشتن دربارهٔ امری فرق دارد با یقین داشتن دربارهٔ آن، و بنابراین ممکن است اتفاق افتد که از صورت خیالی یک امر گذشته یا آینده همان‌طور ملتذّ یا متألّم شویم که از صورت خیالی امر حاضر، چنانکه در قضیهٔ ۱۸، همین بخش مبرهن ساخته‌ایم، خواننده به آن قضیه و تبصرهٔ آن مراجعه کند.

۱۶ شادی لذتی است همراه با تصور امری گذشته که برخلاف انتظار واقع شده باشد.

۱۷. افسوس المی است همراه با تصور امری گذشته که برخلاف انتظار واقع شده باشد.

۱۸ دلسوزی المی است همراه با تصور شرّی که به کسی که او را همانند خود تخیل

می‌کنیم رسیده باشد (تبصرهٔ قضیهٔ ۲۲ و تبصرهٔ قضیهٔ ۲۷، همین بخش).

شرح: میان دلسوزی و غمخواری[۱۹۴] ظاهراً فرقی نیست، جز اینکه شاید دلسوزی بیشتر به عاطفهٔ فردی[۱۹۵] مربوط است و غمخواری به عادت.

۱۹. لطف[۱۹۶] عشق به کسی است که به دیگری خیری رسانده باشد.

۲۰. قهر نفرت از کسی است که به دیگری شری رسانده باشد.

شرح: من می‌دانم که این اسمی در عرف عامه معنی دیگر دارد. اما مقصود من توضیح معنی کلمات نیست، بلکه مقصود بیان طبیعت اشیاء و نشان دادن آنها با کلماتی است که معنی متداول آنها با معنیی که من می‌خواهم بدانها بدهم کاملاً متضاد نباشد. تصور می‌کنم که این تنبیه برای همیشه کافی باشد. در خصوص علت این عواطف نگاه کنید به نتیجهٔ ۱، قضیهٔ ۲۷، همین بخش و تبصرهٔ قضیهٔ ۲۲، همین بخش.

۲۱. استعظام عبارت از این است که به علت عشق به کسی، او را بسیار بالاتر از آنچه هست قرار دهیم.

۲۲. استحقار عبارت از این است که به علت نفرت از کسی، او را بسیار پایین‌تر از آنچه هست قرار دهیم.

شرح: بنابراین، استعظام و استحقار، به ترتیب، آثار یا خصوصیات عشق یا نفرتند و لذا ممکن است استعظام به عشقی تعریف شود که انسان را به گونه‌ای متأثر می‌سازد که معشوق را بسیار بالاتر از آنچه هست قرار می‌دهد و بر عکس استحقار به نفرتی تعریف شود که انسان را طوری متأثر می‌سازد که منفور را بسیار پایین‌تر از آنچه هست قرار می‌دهد (دربارهٔ این نکته نگاه کنید به تبصرهٔ قضیهٔ ۲۶، همین بخش).

۲۳. حسد نفرت است، از این حیث که انسان را تا آن حد تحت تأثیر قرار می‌دهد که از خوشبختی دیگری اندوهگین می‌شود و از بدبختی او خوشحال.

شرح: معمولاً حسد متضاد با غمخواری است که بنابراین ممکن است علی‌رغم معنای

۱۹۴ لاتین misericordia (A و B، compassion، C: sympathy) به‌جای آن ترحم و همدردی هم مناسب است.

۱۹۵ مقصود از «عاطفهٔ فردی»، عاطفه‌ای است که مخصوص فردی یا افرادی است، همگانی نیست و از طریق عادت هم پیدا نشده است. شایستهٔ توجه است که در این ترجمه C با متن لاتین و ترجمه‌های دیگر فرق فاحش دارد.

۱۹۶ favor (A و B favour، C: approval) در ترجمهٔ اخلاق مصری به انگلیسی 'favor' به‌جای تفضّل به‌کار رفته ولی نه لطف و نه تفضّل هیچ یک با تعریف اسپینوزا وفق نمی‌دهد.

متداول کلمه به صورت زیر تعریف شود:

۲۴. غمخواری عشقی است که انسان را طوری تحت تأثیر قرار می‌دهد که از خوشبختی دیگری خوشحال و از بدبختی او اندوهگین می‌شود.

شرح: دربارهٔ سایر خصوصیات حسد نگاه کنید به تبصرهٔ قضیهٔ ۲۴، و تبصرهٔ قضیهٔ ۳۲، همین بخش. اینها عواطف لذت و الم هستند که با تصور شیء خارجی به عنوان علت آنها، اعم از علت بالذات، یا علت بالعرض همراهند. اکنون به ملاحظهٔ عواطف دیگری می‌پردازم که با تصور شیء درونی، به عنوان علت آنها، همراهند.

۲۵. از خود خرسندی لذتی است که از ملاحظهٔ خود ما و قدرت فعالیت خود ما پیدا شده است.

۲۶. فروتنی المی است که از ملاحظهٔ ضعف یا بیچارگی خود ما پیدا شده است. «از خود خرسندی»، از این حیث که از آن لذتی را قصد می‌کنم که از ملاحظهٔ قدرت فعل ما پیدا می‌شود، با «فروتنی» متضاد است، اما از این حیث که از آن لذتی را قصد می‌کنم که همراه با تصور فعلی است که معتقدیم به اختیار نفس ما انجام گرفته است با پشیمانی متضاد است، که آن را چنین تعریف می‌کنیم:

۲۷. پشیمانی المی است همراه با تصور فعلی که به عقیدهٔ ما به اختیار نفس ما انجام پذیرفته است.

شرح: ما در تبصرهٔ قضیهٔ ۵۱، همین بخش و قضایای ۵۳، ۵۴ و ۵۵، همین بخش و تبصرهٔ قضیهٔ اخیر، علل این عواطف را نشان داده‌ایم. در خصوص اختیار نفس نگاه کنید به تبصرهٔ قضیهٔ ۳۵، بخش ۲. به‌علاوه باید این نکته را متذکر شوم که شگفت‌آور نیست که همواره به دنبال تمام فعلی که معمولاً بد نامیده می‌شود الم می‌آید و از پی افعالی که خوب نام گرفته لذت. زیرا از آنچه قبلاً گفته شده است به‌آسانی می‌توان دریافت[۱۹۷] که این امر بیشتر اثر تربیت است. زیرا والدین، با مردود شمردن افعال بد و مذمت مکرر فرزندانشان در وقت ارتکاب آن افعال و تشویق آنها به افعال خوب و تحسین آنها در وقت انجام دادن آن افعال باعث شده‌اند که عاطفهٔ الم با افعال بد و عاطفهٔ لذت با افعال خوب

۱۹۷ در اینجا ترجمه‌ها مختلف است. ما ترجمهٔ C را که با ترجمهٔ فرانسه مطابق می‌نماید مرجح دانستیم.

ارتباط یابد. تجربه هم این را ثابت می‌کند، زیرا عادت و مذهب همه جا یکسان نیست[۱۹۸]. بلکه برعکس آنچه در نظر عده ی مقدس است، در نظر عده‌ای دیگر نامقدس است و آنچه برای بعضی افتخارآمیز است برای بعضی دیگر ننگ‌آور است. بنابراین هر کس، برحسب آنکه چگونه تربیت شده باشد، از کاری که کرده است پشیمان خواهد شد یا به آن افتخار خواهد کرد[۱۹۹].

۲۸. استکبار[۲۰۰] آن است که شخص از روی «عشق به نفس»[۲۰۱] خود را برتر از آنچه هست می‌انگارد.

شرح: بنابراین استکبار با استعظام فرق دارد، زیرا دومی به شیء خارجی مربوط است و اولی به خود انسانی که خود را برتر از آنچه هست می‌انگارد. بنابراین همان‌طور که استعظام اثر یا خصوصیت عشق است استکبار اثر یا خصیصت «عشق به نفس» است. بنابراین ممکن است چنین تعریف شود که آن «عشق به نفس» یا «از خود خرسندی» است، از این حیث که شخص را طوری تحت تأثیر قرار می‌دهد که خود را برتر از آنچه هست می‌انگارد (نگاه کنید به قضیهٔ ۲۶، همین بخش). این عاطفه را متضادی نیست، زیرا هیچ کس از روی نفرت به خود، خود را خیلی پست نمی‌انگرد، یعنی هیچ‌کس خود را از این حیث که تخیل می‌کند که نمی‌تواند این یا آن کار را انجام دهد خیلی پست نمی‌انگارد. زیرا انسان هر کاری را که تخیل می‌کند که نمی‌تواند انجام دهد ضرورةً آن را تخیل می‌کند و به موجب همین تخیل در وضعی قرار می‌گیرد که در حقیقت از انجام دادن آنچه تخیل می‌کند که نمی‌تواند انجام دهد ناتوان می‌شود. بنابراین تا وقتی که تخیل می‌کند که نمی‌تواند کاری را انجام دهد موجب به انجام دادن آن کار نمی‌شود و در نتیجه انجام دادن آن برای وی ناممکن می‌شود[۲۰۲]. با این همه اگر ما به آنچه فقط به عقیده مربوط است توجه کنیم، در

۱۹۸. B: نسبت به همه یکسان نیست.

۱۹۹. A: بنابراین فقط تربیت تعیین خواهد کرد که انسان از هر کاری که کرده است پشیمان خواهد شد یا به آن افتخار خواهد کرد.

۲۰۰. در خصوص واژهٔ «استکبار» به پاورقی تبصرهٔ ۲۶، همین بخش مراجعه شود.

۲۰۱. به‌جای «عشق به نفس» حب نفس در فرهنگ ما متداول‌تر است. اما مؤلف «عشق به نفس» به‌کار برده است.

۲۰۲. یعنی او تخیل می‌کند که فقط کار معینی را نمی‌تواند انجام دهد نه هر کاری را، پس انجام همان کار برای وی ناممکن می‌شود، نه هر کاری، نتیجه اینکه وی از این حیث خود را خیلی پست و ناتوان نمی‌نگرد.

این صورت می‌توانیم تصور کنیم که ممکن است انسانی خود را بسیار ناچیز بینگارد، زیرا ممکن است ضمن آنکه با اندوه ضعف خود را در نظر می‌آورد چنین تخیل کند که مورد تحقیر همگان است، گرچه در آن حال کمترین چیزی که همگان دربارهٔ آن می‌اندیشند تحقیر وی است. همچنین ممکن است انسانی خود را پست بینگارد، اگر در حال حاضر چیزی را که در رابطه با آینده به آن یقین ندارد از خود نفی کند، مثلاً وقتی که انکار می‌کند که نمی‌تواند چیزی را با یقین تصور کند. و یا اینکه نمی‌تواند کاری را که شر و شرم‌آور نباشد بخواهد یا انجام دهد. همچنین وقتی که می‌بینیم که کسی که از روی ترس مفرط از شرم جرئت نمی‌کند کاری انجام دهد که همتایان او جرئت انجام دادن آن را دارند می‌گوییم که او خود را پست می‌انگارد. بنابراین می‌توانیم عاطفه‌ای را که من تذلل[۲۰۳] می‌نامم متضاد با استکبار بدانیم، زیرا همان‌طور که از خود خرسندی از استکبار سرچشمه می‌گیرد، تذلل از فروتنی ناشی می‌شود و بنابراین می‌توان تذلل را چنین تعریف کرد:

۲۹. تذلل آن است که شخص از روی الم خود را پست‌تر از آنچه هست بنگرد.

شرح: با وجود این، ما غالباً طبق عادت فروتنی را متضاد با استکبار می‌دانیم، اما این در صورتی است که ما بیشتر به آثار آنها توجه کنیم تا به طبیعت آنها، زیرا ما عادةً کسی را مستکبر می‌نامیم که بسیار خودستایی می‌کند (تبصرهٔ قضیهٔ ۳۰، همین بخش) و جز دربارهٔ فضائل خود و رذائل دیگران سخن نمی‌گوید و می‌خواهد که برتر از دیگران باشد و با وقار و شکوهی رفتار می‌کند که آن خاص مردمی است که در مرتبهٔ بسیار بالاتر از او قرار دارند. برعکس ما کسی را فروتن می‌خوانیم که غالباً خجالت می‌کشد، به خطاهایش عرف می‌کند و دربارهٔ فضائل[۲۰۴] دیگران سخن می‌گوید، در برابر هر کسی سر تسلیم فرود می‌آورد، سر به زیر راه می‌رود و به آرایش نمی‌پردازد. عواطف فروتنی و تذلل بسیار نادر است، زیرا نفس انسان ذاتاً، تا آنجا که می‌تواند با آنها به مقابله می‌پردازد[۲۰۵] (قضیهٔ

۲۰۳. لاتین (abjectio A: despondency B: dejection or self-despising) به‌جای آن تذلل مناسب‌تر آمد که در فرهنگ ما ضد تکبر شمرده شده است (مراجعه شود به اخلاق ناصری، فصل پنجم). خودکم‌بینی هم مناسب است.

۲۰۴. B: دربارهٔ فضائل و افعال بزرگ دیگران.

۲۰۵. مقصود این است که نفس ذاتاً این عاطفه‌ها را نمی‌پذیرد، بلکه تا حد امکان علیه آنها به تکاپو و فعالیت می‌پردازد.

۱۳ و ۵۲، همین بخش و لذا، همین کسانی که دیگران آنها را بیش از همه متذلّل و فرومایه می‌پندارند معمولاً جاه‌طلب‌ترین و حسودترین مردمانند.

۳۰. سربلندی لذتی است همراه با تصور فعلی که انجامش داده‌ایم و خیال می‌کنیم که دیگران آن را می‌ستایند.

۳۱. شرمساری المی است همراه با تصور فعلی که خیال می‌کنیم که دیگران آن را نکوهش می‌کنند.

شرح: در خصوص این عواطف نگاه کنید به تبصرهٔ قضیهٔ ۳۰، همین بخش. اما باید توجه داشت که میان شرمساری و حیا فرقی موجود است. شرمساری المی است که به دنبال فعلی پیدا می‌شود که از آن ننگ داریم. اما حیا خوف یا ترس از شرمساری است که انسان را از ارتکاب هر عمل ننگ‌آوری باز می‌دارد. معمولاً حیا ضد وقاحت شمرده می‌شود که در حقیقت عاطفه نیست چنانکه در جای خود نشان خواهم داد. اما اسامی عواطف، چنانکه قبلاً گفته‌ام، بیشتر حکایت از عرف و عادت می‌کنند، تا طبیعت آنها. به این ترتیب، تعهد خود را در خصوص توضیح عواطفی که از لذت و الم ناشی می‌شوند، انجام دادم و اکنون به بیان عواطفی مبادرت می‌کنم که آنها را به خواهش اسناد می‌دهم.

۳۲. حسرت خواهش یا میل[۲۰۶] داشتن شیئی است که با یادآوردن شیء مذکور قوت می‌یابد و در عین حال با یادآوردن اشیاء دیگری که وجود آن شیء را[۲۰۷] نفی می‌کنند از آن جلوگیری می‌شود.

شرح: همان‌طور که در گذشته به کرات گفته‌ایم، هر وقت که شیئی را به یاد می‌آوریم، به موجب آن ضرورةً در وضعی قرار می‌گیریم که شیء مذکور را با همان عاطفه ملاحظه می‌کنیم که اگر حاضر بود ملاحظه می‌کردیم. از این وضع و کوشش، وقتی که بیداریم، با صور خیالی شیئی که وجود آن شیء را نفی می‌کند معمولاً جلوگیری می‌شود. بنابراین، هر وقت، که شیئی را به یاد می‌آوریم که ما را به گونه‌ای متلذّذ می‌سازد، به موجب آن می‌کوشیم تا آن شیء را با همان عاطفهٔ لذت به نظر آوریم که اگر حاضر بود. اما، از این کوشش با یادآوردن چیزی که وجود آن شیء را نفی می‌کند، بلافاصله جلوگیری می‌شود.

۲۰۶. لاتین appetitus؛ (A) longing؛ (B و C) appetite؛ با توجه به متن لاتین [illegible]

۲۰۷. یعنی «شیء مورد خواهش را».

بنابراین، حسرت واقعاً المی است متضاد با لذتی که از غیاب شیء منفور ناشی می‌شود (نگاه کنید به تبصرهٔ قضیهٔ ۲۷، همین بخش). اما، از آنجا که به نظر می‌رسد که نام حسرت این عاطفه را به خواهش مربوط می‌کند، لذا من آن را به خواهش اسناد می‌دهم[۲۰۸].

۳۳. رقابت خواهش شیئی است که در ما به این جهت به‌وجود آمده است که تخیل می‌کنیم که دیگران هم دارای همان خواهش هستند.

شرح: کسی که فرار می‌کند برای اینکه می‌بیند دیگران فرار می‌کنند، می‌ترسد برای اینکه می‌بیند دیگران می‌ترسند، یا حتی به محض اینکه می‌بیند که دیگری دستش را سوزانیده است دست خود را به عقب می‌کشد و از جای خود حرکت می‌کند، چنانکه گویی او هم دست خود را سوزانیده است، گوییم که او از عاطفه دیگری تقلید می‌کند، نه اینکه با دیگری رقابت می‌کند. سبب آن این نیست که ما می‌دانیم که علت تقلید با علت رقابت متفاوت است، بلکه سبب آن این است که ما برحسب معمول تنها کسی را رقیب می‌خوانیم که چیزی را که ما خوب، مفید یا مطبوع می‌دانیم تقلید می‌کند. در خصوص علت رقابت، همچنین به قضیهٔ ۲۷، همین بخش با تبصرهٔ آن نگاه کنید. در اینکه چرا حسد معمولاً با این عاطفه در ارتباط است، به قضیهٔ ۳۲، همین بخش با تبصرهٔ آن مراجعه کنید.

۳۴. سپاسگزاری یا حق‌شناسی، خواهش یا کوششی است ناشی از عشق که به موجب آن می‌کوشیم تا نیکی کنیم به کسی که به موجب همان عاطفهٔ عشق به ما نیکی کرده است (قضیهٔ ۳۹ با تبصرهٔ آن و قضیهٔ ۴۱، همین بخش).

۳۵. خیرخواهی خواهش نیکی به کسی است که مورد دلسوزی است (تبصرهٔ قضیهٔ ۲۷، همین بخش).

۳۶. خشم خواهشی است که ما را وا می‌دارد تا از روی نفرت به شخص مورد نفرت خود آزار برسانیم (قضیهٔ ۳۹، همین بخش).

۳۷. انتقام[۲۰۹] خواهشی است که از نفرت متقابل سرچشمه می‌گیرد و ما را وا می‌دارد تا به کسی که از روی نفرت به ما آزار رسانده است، آزار برسانیم (نتیجهٔ ۲ قضیهٔ ۴۰، همین بخش با تبصرهٔ آن).

۲۰۸. (یعنی این عاطفه را در میان عواطفی قرار می‌دهم که از خواهش ناشی می‌شوند.

۲۰۹. لاتین vindicta؛ (A) vengeance؛ (B) vengeance or revenge.

۳۸. قساوت[۲۱۰] یا درنده‌خویی[۲۱۱] خواهشی است که شخص را وامی‌دارد تا به کسی که مورد محبت یا دلسوزی ماست آزار برساند.

شرح: قساوت متضاد با رأفت است که انفعال نیست، بلکه قدرت نفس است که به موجب آن انسان از خشم و انتقام خود جلوگیری می‌کند.

۳۹. جبن خواهش اجتناب از شری بزرگتر است که از آن بیم داریم، با تحمل شری کوچکتر.

۴۰. جرئت خواهشی است که شخص را وامی‌دارد تا کاری انجام دهد که از همراه با خطری است که همتایان او از مواجه شدن با آن می‌ترسند.

۴۱. «بزدل» به کسی گفته می‌شود که از خواهش او به‌واسطهٔ ترس از خطری که همتایانش جرئت مواجهه با آن را دارند، جلوگیری شده است.

شرح: بنابراین، «بزدلی» چیزی نیست مگر ترس از شری که اغلب مردم از آن نمی‌ترسند و بنابراین من آن را در شمار عواطف خاصی از خواهش نمی‌دانم. با این وجود بر آن شدم که در اینجا به شرح آن بپردازم، زیرا «بزدلی» از این حیث که از خواهش جلوگیری می‌کند ضد راستین عاطفهٔ جرئت است.

۴۲. بهت به کسی اسناد داده می‌شود، که از خواهش او به اجتناب از شری، به‌واسطهٔ اعجاب از شری که از آن می‌ترسد جلوگیری شده باشد.

شرح: بنابراین بهت نوعی بزدلی است، اما بهت از آنجا که از ترس مضاعف ناشی می‌شود، لذا ممکن است به راحتی چنین تعریف شود، ترسی است که انسان را چنان حیرت‌زده یا متزلزل می‌کند که نمی‌تواند شر را برطرف سازد. می‌گویم «حیرت‌زده»، از این حیث که می‌فهمیم از خواهش او به برطرف کردن شر به‌واسطهٔ اعجابش جلوگیری شده است. همچنین می‌گویم متزلزل از این حیث که تصور می‌کنیم، از همین خواهش او به‌واسطهٔ ترس از شر دیگری که همان قدر زجرش می‌دهد جلوگیری شده است، چنانکه نمی‌داند از کدام یک از این دو شر باید اجتناب ورزد (نگاه کنید به تبصرهٔ قضیهٔ ۳۹ و ۵۲، همین بخش). در خصوص بزدلی و جرئت نیز به تبصرهٔ قضیهٔ ۵۱، همین بخش نگاه کنید.

۲۱۰. لاتین crudelitas (cruelty)

۲۱۱. لاتین saevitas (ferocity :A؛ savageness :B)

۴۳. ادب[۲۱۲] یا میانه‌روی خواهش انجام دادن اموری است که انسانها را خشنود می‌سازد و ترک آن اموری است که آنها را ناخشنود می‌کند.

۴۴. شهرت‌طلبی خواهش مفرط به سربلندی است.

شرح: شهرت‌طلبی خواهشی است، که باعث فزونی و قوت همهٔ عواطف می‌شود (قضایای ۲۷ و ۳۱، همین بخش) و به همین جهت است که به‌سختی ممکن است تحت نظر درآید، زیرا تا وقتی که انسان مقهور خواهشی است مقهور این عاطفه نیز هست سیسرون[۲۱۳] می‌گوید بهترین انسانها بیش از همه مجذوب افتخارند، حتی فیلسوفانی که دربارهٔ تحقیر افتخار کتاب می‌نویسند نام خود را بر صفحهٔ عنوان آن می‌نگارند.

۴۵. شکم‌پرستی خواهش مفرط یا حتی عشق به خوشگذرانی است.

۴۶. میگساری خواهش مفرط و عشق به نوشیدن است.

۴۷. آز خواهش مفرط یا عشق به ثروت است.

۴۸. شهوترانی خواهش و عشق مُفرط[۲۱۴] به آمیزش جنسی است.

شرح: این خواهش به آمیزش جنسی چه مفرط باشد و چه نباشد، معمولاً شهوترانی نامیده می‌شود. به‌علاوه این پنج عاطفهٔ اخیرالذکر (به‌طوری که در تبصرهٔ قضیهٔ ۵۶، همین بخش نشان داده‌ام) ضد ندارند، زیرا میانه‌روی نوعی شهرت‌طلبی است (به تبصرهٔ قضیهٔ ۲۹، همین بخش نگاه کنید)، و من قبلاً توجه داده‌ام که امساک، پرهیز از مسکرات و عفت، قدرت نفس را نشان می‌دهند نه انفعال آن را و با اینکه ممکن است آدم آزمند، شهرت‌طلب، یا ترسو از خوردن، نوشیدن یا آمیزش جنسی مفرط خودداری کند، با وجود این شهرت‌طلبی، و ترس اضداد شکم‌پرستی، میگساری یا شهوترانی نیستند، زیرا آدم آزمند معمولاً می‌خواهد در صورتی که به حساب دیگری باشد تا حدی که می‌تواند بخورد و بنوشد. آدم شهرت‌طلب هم، اگر امید داشته باشد، که رازش پوشیده می‌ماند از هیچ عملی خودداری نمی‌کند و اگر در میان میگساران و شهوت‌پرستان زندگی کند به سائقهٔ

۲۱۲. لاتین humanitas در تبصرهٔ قضیهٔ ۲۹، همین بخش آن را به انسانیت ترجمه کردیم. مترجمین انگلیسی هم به‌جای آن کلمنی آورده بودند که با انسانیت متناسب بود اما در اینجا به معنی ادب انسانی است که مترجمین انگلیسی هم به‌جای آن این کلمات را آورده‌اند: A و C courtesy، B politness

۲۱۳. Cicero حکیم، خطیب، نویسنده و سیاستمدار نامدار رومی (۱۰۶ تا ۴۳ قبل از میلاد) در حکمت متمایل به حکمت آکادمی و در اخلاق شیوه رواقیان دارد و در واقع از التقاطیون است

۲۱۴. در B «مفرط» نیست

همین شهرت‌طلبی به اعمال زشت آنها، تمایل بیشتری نشان خواهد داد. آدم ترسو هم آنچه را نمی‌خواهد انجام می‌دهد، زیرا اگر چه آدم آزمند برای نجات خود تمام ثروتش را به دریا می‌ریزد، با وجود این، همچنان آزمند می‌ماند، و اگر شهوت‌ران به طریقی متألم شود که نتواند خود را به‌طور معمول ارضا کند، با وجود این، او همچنان شهوت‌ران خواهد ماند. به‌طور کلی این عواطف بیشتر به خود میل و عشق مربوطند تا به اعمال خوردن و نوشیدن. در نتیجه ممکن نیست چیزی متضاد با این عواطف باشد، جز شرافت و قوت نفس، چنانکه بعداً نشان خواهیم داد.

تعاریف غیرت و سایر تزلزلات نفس را مسکوت می‌گذارم هم به این جهت که آنها از عواطفی ترکیب شده‌اند[215] که قبلاً به تعریف آنها پرداخته‌ام و هم به این جهت که بسیاری از آنها را نامی نیست[216] و این واقعیت نشان می‌دهد که برای مقاصد حیات[217] همین‌قدر که آنها را به‌طور کلی بشناسیم کفایت می‌کند. به‌علاوه، از تعاریف عواطفی که توضیح دادم بر می‌آید که آنها همه از خواهش، لذت یا الم ناشی می‌شوند یا به عبارت بهتر فقط این سه عاطفه هستند که به حسب تنوع روابط و علامات خارجی خود به نامهای مختلف نامیده می‌شوند. بنابراین، اگر به این عواطف اولیه و به آنچه در فوق دربارهٔ طبیعت نفس گفته شده توجه کنیم می‌توانیم عواطف را از این حیث که به نفس مربوط می‌شوند به شرح زیر تعریف کنیم.

تعاریف عمومی عواطف

عاطفه، که حال انفعالی نفس نامیده می‌شود، تصوری است مبهم، که نفس به‌وسیله آن برای بدن خود یا هر جزئی از بدن خود قدرت بودن بیشتر، یا کمتر از آنچه قبلاً بوده تصدیق می‌کند و با وجود این، افزایش قدرت خود نفس موجب می‌شود که بیشتر دربارهٔ

۲۱۵. از انگیزه‌هایی ناشی شده‌اند.

۲۱۶. پیش از اسپینوزا دانای بزرگ یونان، ارسطو نیز در موردی تصریح کرده بود که بعضی از احوال نفس و فضایل را در زبان یونانی نامی نیست. مراجعه شود به *Nicomachean Ethics*, BK 2, chap 7, 1108a و الاخلاق ترجمهٔ اسحق صفحات ۹۸، ۹۹ و ۱۰۰. خواجه نصیرالدین طوسی دانای بزرگ ایران اسلامی نیز پس از حصر انواع فضائل می‌نویسد: «و از ترکیب بعضی با بعضی فضیلتهای بی‌نهایت تصور توان کرد، بعضی را نامی خاص بود و بعضی را نبود». اخلاق ناصری، فصل چهارم از مقدمه، ص ۸۰

۲۱۷. یا «مقاصد عملی»

این شیء بیندیشد تا آن شیء.

شرح: من نخست می‌گویم که عاطفه یا انفعال نفس تصوری است مبهم، زیرا ما نشان داده‌ایم (قضیهٔ ۳، همین بخش) که نفس فقط از این حیث منفعل است که دارای تصورات ناقص یا مبهم است. بعد می‌گویم که نفس به‌وسیلهٔ آن برای بدن خود یا هر جزئی از بدن خود قدرت بودن بیشتر یا کمتر از آنچه قبلاً بوده تصدیق می‌کند. زیرا همهٔ تصوراتی که ما از اجسام داریم، بیشتر به مزاج بالفعل بدن ما دلالت می‌کند تا طبیعت جسم خارجی (نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۱۶، بخش ۲)، اما این تصوری که شکل[218] عاطفه را می‌سازد باید به مزاج بدن یا جزئی از آن دلالت کند یا مبیّن آن باشد، یعنی مزاجی که در بدن یا جزئی از بدن بر اثر آنکه قدرت فعل یا نیروی بودنش افزایش یا کاهش یافته، تقویت شده یا از آن جلوگیری شده است پیدا می‌شود. با این همه باید توجه داشت که وقتی که می‌گویم قدرت بودن بیشتر یا کمتر از آنچه قبلاً بوده، مقصودم این نیست که نفس مزاج حاضر بدن را با گذشته مقایسه می‌کند، بلکه مقصود این است که تصوری که شکل عاطفه را می‌سازد، در خصوص بدن چیزی را تصدیق می‌کند که به راستی[219] مستلزم واقعیتی بیشتر یا کمتر از آن است که قبلاً بوده است. به‌علاوه از آنجا که ذات نفس (قضیهٔ ۱۱ و ۱۳، بخش ۲) عبارت است از تصدیق وجود بالفعل بدن خود و نیز از آنجا که مقصود ما از کمال خود ذات شیء است، نتیجه می‌شود که وقتی که نفس بتواند در خصوص بدن خود یا جزئی از آن چیزی را تصدیق کند که مستلزم واقعیتی است بیشتر یا کمتر از آنچه قبلاً بوده است، در این صورت به کمال بیشتر یا کمتری تحول می‌یابد. بنابراین وقتی که در بالا گفتیم که، قدرت تفکر نفس افزایش یا کاهش می‌یابد مقصودم جز این نبوده است که نفس از بدن خود یا بعضی از اجزای آن تصوری می‌سازد که مبین واقعیتی بیشتر یا کمتر از آن است که قبلاً در خصوص آن تصدیق کرده است. زیرا ارزش تصورات و قدرت بالفعل فکر به‌وسیلهٔ ارزش موضوع[220] سنجیده می‌شود. بالاخره من افزوده‌ام که با حضور این تصور، خود نفس موجب می‌شود که بیشتر دربارهٔ این شیء بیندیشد تا آن شیء، برای آنکه گذشته از طبیعت الم یا لذت که در قسمت اول تعریف بیان شده است طبیعت خواهش را هم بیان کرده باشم.

۲۱۸. [illegible] واقعیت

۲۱۹. یا «واقعاً»

۲۲۰. یعنی شیء مورد فکر

بخش چهارم[1]

در خصوص بندگی انسان یا قوّت عواطف

پیشگفتار

من ناتوانی انسان را در تسلّط بر عواطف خود و جلوگیری از آنها بندگی می‌نامم. زیرا کسی که تحت سلطهٔ عواطف خویش است مالک خود نیست، بلکه تا آن حدّ دستخوش اتّفاق[2]

۱. از آنجا که در بخش سوم دربارهٔ طبیعت عواطف سخن گفته شد، لذا مناسب آمد که در این بخش فضائل و رذائل (اموری که در میان فیلسوفان فضائل و رذائل شناخته شده‌اند) مورد بحث قرار گیرد. مطالب این بخش را می‌توان به دو قسمت مهم تقسیم کرد. مؤلف در قسمت اول بر این نکته تأکید می‌کند که فرقی که فیلسوفان میان فضائل و عواطف گذاشته‌اند غیرقابل دفاع است (قضیه ۱ تا ۱۸) و در قسمت دوم تأکید بر این نکته می‌کند که تصور ما از رفتار انسان در واقع مبتنی بر نوشته‌های فیلسوفان است، اما به طریقی که مخصوص خود ماست (از تبصرهٔ قضیه ۱۸ تا ۷۳) این قسمت به سه مطلب عمده ناظر است: الف. رابطهٔ سعادت با فضیلت (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۸ تا قضیهٔ ۲۸) ب. منشأ و طبیعت جامعه (قضیهٔ ۲۹ تا ۴۰) ج. معنای فضیلت به‌طور کلی و معنای فضائل خاص (قضیهٔ ۴۱ تا قضیهٔ ۷۳)

۲. اسپینوزا اصطلاح «اتفاقی» fortuitous را در مقابل ضروری قرار می‌دهد (Letter 56) و امری را ضروری اصطلاح می‌کند که صرفاً اثر ذات و منتشی از آن باشد، مثلاً وجود عالم که به عقیدهٔ وی صرفاً مقتضای ذات الهی و منتشی از اوست و هیچ علت و عامل خارجی را در آن مدخلیتی نیست. برعکس امری را اتفاقی می‌نامد که به مقتضای ذات نباشد، بلکه اثر علل و عوامل خارجی باشد و لذا می‌گوید کسی که تحت سلطهٔ عواطف خویش است مالک خود نیست، یعنی که تحت تأثیر علل و عوامل خارجی است و بنابراین دستخوش اتفاق است و اعمال و انفعالش برخلاف مقتضای ذات و به‌عبارت دیگر برخلاف حکم عقل است. خلاصه چنانکه به‌تدریج روشنتر خواهد شد به‌نظر وی مانند نظر غالب عارفان و فرزانگان ما آزاد کسی است که از قیدوبند عواطف رسته و اعمال و انفعالش به‌دستور عقل است و برعکس بنده کسی است که در قیدوبند عواطف یعنی شهوات، میلها، خواهشها و هوهای نفس خود است. به گفتهٔ فرزانهٔ طوس ابوالقاسم فردوسی «این گسسته خرد است که در بند است نه کسی که پای بند خرد است» و یا چنانکه عارف بزرگ ما جلال‌الدین مولوی سروده است: شه خود این صبح است بند اوست/ این اسیر حرص و فرج است و کوشست

است که با اینکه بهتر را می‌بیند، غالباً مجبور می‌شود که از بدتر پیروی کند.[3] در این بخش، در نظر دارم دلیل این امر را بیان کنم و همچنین نشان دهم که در عواطف چه چیز خیر است و چه چیزی شر. ولی پیش از شروع، لازم است چند کلمه‌ای به‌عنوان پیشگفتار دربارهٔ کمال و نقص و خیر و شر بگویم.

کسی که تصمیم گرفته است که کاری انجام دهد و آن را به‌پایان رسانده است، کارش کامل است. نه فقط به اعتقاد خودش، بلکه به قضاوت هر کس که اندیشه و هدف فاعل را به‌درستی می‌داند یا گمان می‌کند که می‌داند. مثلاً اگر کسی کاری را می‌بیند (که من فرض می‌کنم که هنوز تمام نشده است) و می‌داند که قصد فاعل ساختن خانه است، در این‌صورت، آن را ناقص می‌خواند و برعکس، اگر ببیند که آن کار مطابق قصد فاعل پایان یافته است آن را کامل می‌نامد.[4] اما اگر کسی کاری را ببیند که شبیه آن را هرگز ندیده و از قصد فاعل هم آگاه نباشد، واضح است که نخواهد دانست که آن کار کامل است یا ناقص. به‌نظر می‌رسد که معنای نخستین این کلمات همین باشد. اما بعدها که انسانها شروع به ساختن تصورات کلی کردند و نمونه‌هایی از خانه‌ها، ساختمانها، برجها و جز اینها را به تصور آوردند و نمونه‌ای را بر نمونهٔ دیگر ترجیح دادند، هر کس آنچه را از اشیاء یک نوع مطابق تصور کلی خود می‌یافت کامل خواند و برعکس آنچه را که با تصور کلی او مطابق نمی‌نمود ناقص نامید، اگر چه سازنده‌اش اندیشهٔ خود را کاملاً تحقق بخشیده باشد.[5] به‌نظر نمی‌آید که علت اطلاق کلمات کامل و ناقص به اشیاء طبیعی که ساختهٔ دست انسان نیست نیز جز این باشد، زیرا انسانها برحسب عادت، از اشیاء طبیعی هم، مانند اشیاء مصنوعی تصوراتی کلی می‌سازند که آنها را نمونه‌های آن اشیاء منظور می‌دارند، و چنین می‌انگارند که طبیعت هم در کار خود آنها را به‌عنوان «نمونه» در نظر دارد، زیرا چنین می‌پندارند که طبیعت بدون غایت کاری نمی‌کند. بنابراین وقتی که در طبیعت شیئی می‌بینند که با آن

۳. در ترجمهٔ B. آمده است: «نگاه کنید به Ovid, *Metam.* VII. 20» در پاورقیهای آینده دربارهٔ Ovid سخن خواهیم گفت.

۴. به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود، او کمال مطلق را انکار می‌کند و در معنی نخستین آن را مرادف با تمام و نسبی می‌داند. بنابراین نه تنها کمال، بلکه نقص نیز نسبی خواهد بود. اما چنانکه «پولوک» توجه داده است نسبت به انجام قصد خاصی. برای مزید اطلاع مراجعه شود به

Pollock, *Spinoza*, p. 234-235

۵. یا: «اگر چه ممکن است به‌نظر سازنده‌اش کامل شده باشد».

«تصور نمونه‌ای» که از آن شیء دارند کاملاً سازگار نیست فکر می‌کنند که طبیعت اشتباه کرده و راه خطا رفته و شیء مذکور را ناقص گذاشته است. لذا مشاهده می‌شود که انسانها عادةً کلمات کامل و ناقص را، بیشتر از طریق توهم، به اشیاء طبیعی اطلاق می‌کنند، نه از راه علم راستین. ما در ذیل بخش اول این کتاب نشان دادیم که طبیعت هیچ فعلی را برای غایتی انجام نمی‌دهد، زیرا موجود سرمدی و نامتناهی که ما آن را خدا یا طبیعت می‌خوانیم، به همان ضرورتی که وجود دارد عمل هم می‌کند (قضیهٔ ۱۶، بخش ۱)، و لذا، دلیل یا علت فعل خدا یا طبیعت، با دلیل وجود او یکی است و همیشه یکسان است پس همان‌طور که وجود او بدون غایت است، فعل او نیز بدون غایت است، نه وجودش را آغاز و انجامی است و نه فعلش را.[6] بنابراین آنچه علت غائی نامیده می‌شود چیزی نیست مگر همان میل[7] انسان، از این حیث که علت ولی یا اصلی هر چیزی اعتبار شده است مثلاً وقتی که می‌گوییم که سکونت علت غائی این یا آن خانه است، مقصود ما تنها این است که انسان از آنجا که فوائد زندگی خانه‌نشینی را تصور کرده، به ساختن خانه تمایل یافته است. بنابراین، سکونت، از این حیث که علت غائی اعتبار شده میل جزیی بیش نیست و این میل در واقع علتی فاعلی است که علت نخستین اعتبار شده است، زیرا انسانها معمولاً از علل امیال خود غافلند چنانکه قبلاً بارها گفته‌ام، انسانها از افعال و امیال خود آگاهند، اما از علل موجبهٔ آنها غفلت دارند. این عقیدهٔ متداول توده را که طبیعت گاهی اشتباه می‌کند و راه خطا می‌رود و اشیاء ناقص به‌وجود می‌آورد از جملهٔ آن عقاید نادرستی به‌حساب می‌آورم که در ذیل بخش اول به بررسی آنها پرداختم. بنابراین، کمال و نقص، در واقع، فقط حالات فکرند، یعنی مفاهیمی هستند که آنها را عادةً از مقایسهٔ افراد یک نوع، یا مصادیق یک جنس، با هم، به‌وجود می‌آوریم و به همین جهت است که در تعریف ۶، بخش ۲ گفته‌ام که مقصود من از واقعیت و کمال یک چیز است، زیرا ما عادةً تمام جزئیات طبیعت را به یک جنس برمی‌گردانیم که جنس‌الاجناس نامیده شده است،

۶. یعنی، همان‌طور که خدا واجب‌الوجود است، واجب‌الفعل نیز هست، و همان‌طور که وجودش را علتی نیست و بی‌آغاز و بی‌انجام یعنی سرمدی است، فعلش نیز بدون غایت و بی‌آغاز و بی‌انجام و سرمدی است. ملاحظه می‌شود که هم علت غائی را انکار می‌کند و هم حدوث زمانی عالم را.

۷. متن لاتین و ترجمهٔ B میل است. اما ترجمه‌های A و C خواهش است. از آنجا که میل به معنی اشتها شده به‌کار بردن خواهش به‌جای آن ملائم است.

یعنی «مفهوم موجود»[8] که علی‌الاطلاق شامل همهٔ اشیاء جزئی طبیعت[9] می‌شود. و از آنجا که همهٔ اشیاء جزئی طبیعت را به این جنس برمی‌گردانیم، به مقایسهٔ آنها با یکدیگر می‌پردازیم و درمی‌یابیم که بعضی از اشیاء نسبت به بعضی دیگر از وجود یا واقعیت کمتری بهره‌مندند، گوییم که بعضی کاملتر از بعضی دیگرند، و از آنجا که به اشیاء اخیر[10] اموری را، از قبیل حد و پایان و ضعف و جز آن اسناد می‌دهیم که مستلزم نفیند، لذا آنها را ناقص می‌خوانیم، نه به این جهت که چیزی که جزء طبیعت آنها بوده مفقود است یا طبیعت مرتکب خطا شده است، بلکه به این جهت که آنها نفس ما را به قوّت و شدّت اشیائی که کاملشان می‌نامیم متأثر نمی‌سازند زیرا تنها چیزی متعلّق به طبیعت شیء است که از ضرورت طبیعت علت فاعلی ناشی شود، و هر چه از ضرورت طبیعت علت فاعلی نشئت می‌گیرد بالضروره واقع می‌شود.[11]

اما در خصوص خیر و شر باید توجه داشت که این اصطلاحات در نفس اشیاء به چیز مثبتی دلالت نمی‌کنند و آنها چیزی جز حالات فکر یا مفاهیمی که از مقایسهٔ اشیاء با یکدیگر ساخته‌ایم نیستند، زیرا ممکن است یک چیز در زمان واحد هم خوب باشد و هم بد و هم نه خوب و نه بد، مثلاً موسیقی برای آدم مالیخولیایی خوب است، برای شخص سوگوار بد است، در صورتی که نسبت به آدم کر نه خوب است و نه بد. اما، با وجود این، اصطلاحات مذکور باید حفظ شود زیرا، از آنجا که می‌خواهیم از انسان تصوری بسازیم که آن را به‌عنوان نمونه طبیعت انسانی در مدّ نظر قرار دهیم، لذا لازم است که این اصطلاحات را برای استعمال به معنایی که گفته‌ام حفظ کنیم. بنابراین، در صفحات بعد، مقصود من از خیر هر چیزی است که مسلماً می‌دانیم که به‌وسیلهٔ آن می‌توانیم به نمونهٔ طبیعت انسانی که مدّ نظر قرار داده‌ایم تقرّب یابیم. و برعکس مقصود از شر، هر چیزی است که مسلماً می‌دانیم که ما را از تقرّب بدان نمونه دور می‌دارد. به‌علاوه من انسانها را با

۸. مفهوم هستی

۹. یا همهٔ اشخاص طبیعت. شایستهٔ توجه است که اطلاق واژهٔ شخص به همهٔ موجودات طبیعت اعم از جاندار و غیر جاندار در فلسفهٔ ما متداول است

۱۰. یعنی اشیائی که از وجود واقعیت بهرهٔ کمتری دارند

۱۱. مقصود اینکه وجود و ماهیت شیء بالضروره از ضرورت طبیعت علت فاعلی آنها یعنی خدا ناشی می‌شود، که هم نوعی وحدت وجود بیان شده است، و هم مفهوم دوگانه‌ای، و نه ممکن است از آنها چیزی کم و کاست شود تا حقیقتی در طبیعت واقع گردد

توجه به درجهٔ نزدیکی یا دوریشان از آن نمونه، کم‌تر یا ناقص‌تر می‌نامم[۱۲] زیرا قبل از هر چیز باید توجه داشت که وقتی که ما می‌گوییم فردی از کمال کمتر به کمال بیشتر، و یا بالعکس، از کمال بیشتر به کمال کمتر تحوّل یافته است مقصود این نیست که از ذاتی یا صورتی به ذات یا صورت دیگر تغیّر یافته است[۱۳] مثلاً اسب اگر به انسان تغیّر یابد، همان اندازه تباه می‌شود که اگر به حشره تغیّر یابد، بلکه مقصود این است که قدرت فعلیت او، از این حیث که از طبیعتش برمی‌آید[۱۴] افزایش یا کاهش یافته است. بالاخره همان‌طور که گفته‌ام، معمولاً از کمال، واقعیت را قصد می‌کنم، یعنی ذات هر شیئی را، از این حیث که وجود دارد و به طریق خاصی عمل می‌کند، بدون توجه به دیمومت آن. نمی‌توان گفت که شیء جزئی، به این دلیل کم‌تر است که وجودش زمان بیشتری دوام می‌یابد زیرا ممکن نیست دیمومت اشیاء به موجب ذواتشان تعیّن یابد، به دلیل آنکه ذوات اشیاء مستلزم زمان مخصوص و معیّنی نیست، بلکه هر چیزی چه از کمال بیشتر بهره‌مند باشد و چه از کمال کمتر، همواره قادر خواهد بود که به‌وجود خود با همان نیرویی که آن را آغاز کرده است ادامه دهد. بنابراین، از این حیث، همهٔ اشیاء برابرند.

تعاریف

۱. مقصود من از خیر چیزی است که یقین داریم که برای ما مفید است.

۲. بر عکس، مقصود من از شر چیزی است که یقین داریم که ما را از برخورداری از خیر بازمی‌دارد[۱۵] (در خصوص این تعاریف نگاه کنید به انتهای پیشگفتار بالا)

۳. من اشیاء جزئی را از این حیث ممکن خاص[۱۶] می‌نامم که وقتی که تنها ذات آنها

۱۲. به‌طوری که ملاحظه می‌شود، او خیر و شر و کمال و نقص مطلق را انکار می‌کند و بدین ترتیب با ادیان الهی و برخی از نظامهای فلسفی به مخالفت می‌پردازد.

۱۳. C: از ذاتی یا واقعیتی به ذات یا واقعیت دیگر تغیّر یافته است.

۱۴. یا «فهمیده می‌شود».

۱۵. A: از داشتن هر چیز خوب بازمی‌دارد.

۱۶. لاتین contingentes (contingent) این تعریف منطبق است با تعریف ممکن خاص در فلسفهٔ ما که گوید نه وجودش ضروری است و نه عدمش. و در قضیهٔ ۱۱، همین بخش تصریح می‌کند که مقصود از ممکن به امکان عام و ممکن به امکان خاص لاضروری است.

را اعتبار می‌کنیم چیزی نمی‌یابیم که وجودشان را ضرورةً وضع یا رفع کند.[۱۷]

۴. من اشیاء جزئی را از این حیث ممکن عام[۱۸] می‌نامم که هرگاه علتی را که باید موجد آنها باشد مورد توجه قرار می‌دهیم، نمی‌دانیم که آیا این علل موجب به ایجاد آنها هستند یا نه.[۱۹]

من در تبصرهٔ ۱، قضیهٔ ۳۳، بخش ۱، میان ممکن خاص و ممکن عام فرقی قائل نشدم، زیرا اینجا لازم نبود که میان آنها دقیق فرق بگذارم.

۵. در قضیه‌ی آینده[۲۰] از عواطف مخالف عواطفی را قصد می‌کنم که با اینکه از نوع واحدند، انسان را به مسیرهای مختلف می‌کشانند، مانند شکم‌پرستی و آزکه با وجود اینکه هر دو از نوع عشقند، مخالف یکدیگرند البته نه بالطبع، بلکه فقط بالعرض.

۶. مقصود خود را از عاطفه نسبت به شیء آینده، کنونی و گذشته، در تبصرهٔ ۱ و ۲، قضیهٔ ۱۸، بخش ۳ شرح داده‌ام، که خواننده به آنجا مراجعه کند. اما اینجا، این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که ما فاصلهٔ زمانی را، مانند فاصلهٔ مکانی، تا حد معینی می‌توانیم به‌طور متمایز تخیل کنیم، یعنی همان‌طور که اشیائی که متجاوز از دویست پا از ما فاصله دارند یا بعدشان از مکان ما بیش از آن است که بتوانیم به‌طور متمایز تخیل کنیم، معمولاً چنین به‌نظر می‌رسد که همهٔ آنها به یک اندازه از ما دورند[۲۱] چنانکه گویی در سطح واحدی قرار دارند، همین‌طور آن اشیائی که تخیل می‌کنیم فاصلهٔ زمان وجودشان از زمان حاضر بیش از آن است که عادةً بتوانیم آنها را به‌طور متمایز تخیل کنیم، چنین به‌نظر می‌آید همهٔ

۱۷. یعنی مستلزم وجود یا عدم آنها باشد.

۱۸. لاتین possibiles (possible).

۱۹. درگذشته هم گفته شده که اسپینوزا هم مانند قرون وسطاییان، به پیروی از ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان مسلمان، در آثار خود اصطلاحات واجب‌الوجود، ممتنع‌الوجود و ممکن‌الوجود را به‌کار برده است. اما چنانکه در فوق مشاهده شد، ممکن‌الوجود را دوگونه تعبیر نموده و با واژه‌های contingentes و possibiles بر آنها دلالت کرده است، که ما به‌جای آنها، در زبان فارسی به‌ترتیب اصطلاحات ممکن به امکان خاص و ممکن به امکان عام به‌کار بردیم. چنانکه ملاحظه شد، مقصود از ممکن به امکان خاص شیئی است که نظر به ذاتش، بدون توجه به علتش، نه واجب باشد و نه ممتنع. مقصود از ممکن به امکان عام شیئی است که علتش شناخته شده است. اما نمی‌دانیم که به فعل موجب شده است، یا نه. بنابراین او بین دو اصطلاح را به دو عنوان به اصطلاح ممکن به امکان خاص اسلامی و قرون وسطاییان اطلاق کرده است.

۲۰. ۱ در صفحات آینده.

۲۱. A و B: عادةً آنها را در فاصلهٔ مساوی تخیل می‌کنیم.

آنها به یک اندازه از زمان حاضر دورند[۲۲] و همه را به لحظهٔ واحدی از زمان برمی‌گردانیم.

۷. مقصود من از غایت[۲۳] که هر کاری را به‌خاطر آن انجام می‌دهیم میل[۲۴] است.

۸. مقصود من از فضیلت و قدرت یک چیز است، یعنی (قضیهٔ ۷، بخش ۳) فضیلت، از این حیث که به انسان مربوط است، ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که قدرت انجام دادن اموری را دارد که فهم آنها به حسب قوانین طبیعتش امکان می‌یابد.

اصل متعارف

در طبیعت هیچ شیء جزئی نیست که شیء دیگری قوی‌تر و قدرتمندتر از آن نباشد، بلکه در برابر هر شیء جزئی مفروض شیء دیگری هست که قوی‌تر از آن است، که می‌تواند شیء اول را از میان بردارد.

قضیهٔ ۱. چیز مثبتی[۲۵] که در تصور[۲۶] نادرست، هست به‌واسطهٔ حضور چیز درست، از این حیث که درست است زایل نمی‌شود[۲۷].

۲۲. A و B همهٔ آنها را در فاصلهٔ مساوی زمانی از زمان حاضر تخیل می‌کنیم.

۲۳. لاتین finis (end).

۲۴. در «خواهش»، متن لاتین است (appetitus) مترجمین انگلیسی آن را به خواهش (desire) ترجمه کرده‌اند. ولفسن تأکید می‌کند که مقصود اسپینوزا از غایت همان هدف و مقصودی است که ما افعال خود را برای رسیدن به آن انجام می‌دهیم. برای مزید اطلاع مراجعه شود به
The Philosophy of Spinoza, vol. II, p. 236.

۲۵. یا کیفیت مثبتی.

۲۶. چنانکه کراراً توجه داده شده است مقصود از تصور علم و ادراک و اعم از تصور به معنای مصطلح و تصدیق است.

۲۷. به‌طوری که در گذشته هم کم و بیش اشاره شد، از جمله اصول مسلم اسپینوزا این اصل است که هر چیزی به‌وسیلهٔ چیزی قوی‌تر از خود و در نتیجه هر عاطفه‌ای به‌واسطهٔ عاطفه‌ای قوی‌تر از آن از بین می‌رود، نه با چیز دیگر، مثلاً علم. مقصودش از چیز مثبت که در تصور نادرست هست، عاطفه است و لذا طی اصل مذکور تأکید می‌کند که به صرف حضور چیز درست، که همان علم است، زایل نمی‌شود، بلکه با عاطفه‌ای قوی‌تر از خود زایل خواهد شد. در مثال خورشید که در تبصره ذیل آمده این تخیل که خورشید در فاصلهٔ دویست قدمی قرار دارد، تصوری مبهم و کاذب است، ولی با وجود این عاطفه‌ای که بر اثر حرارت و نور آن، که موجب عقیده به قرب آن می‌شود، در ما پدیدار گشته، امری مثبت است که به صرف حضور امر صادق یعنی علم و شناخت واقعی زایل نمی‌شود. همان‌طور که در این قضیه ثابت کرد که عاطفه با علم زایل نمی‌شود، در قضیهٔ ۲ تا ۷ همین بخش مبرهن خواهد ساخت که عاطفه با اراده هم زایل نخواهد شد.

برهان: نادرستی چیزی نیست مگر فقدان شناختی، که لازمهٔ تصورات ناقص است (قضیهٔ ۳۵، بخش ۲) و این تصورات چیز مثبتی ندارند که به موجب آن نادرست خوانده شوند (قضیهٔ ۳۳، بخش ۲)، برعکس، از این حیث که به خدا مربوط‌اند درستند (قضیهٔ ۳۲، بخش ۲). بنابراین چیز مثبتی که در تصور نادرست موجود است، اگر به‌واسطهٔ حضور امر درست از این حیث که درست است زایل شود، لازم می‌آید که تصور درست به‌واسطهٔ نفس خود از بین رفته باشد، که (قضیهٔ ۴، بخش ۳) نامعقول است. بنابراین شیء مثبتی که الی آخر. مطلوب ثابت شد.

تبصره: ممکن است این قضیه واضح‌تر از نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۱۶، بخش ۲ فهمیده شود. زیرا خیال تصوری است که بیشتر به مزاج موجود بدن انسان دلالت می‌کند تا طبیعت جسم خارجی، آن هم البته نه به‌طور متمایز، بلکه مبهم که خطای نفس از اینجا ناشی می‌شود. مثلاً وقتی که به خورشید می‌نگریم تخیل می‌کنیم که تقریباً در فاصلهٔ دویست قدمی ما قرار دارد و تا وقتی که از فاصلهٔ واقعی آن غفلت داریم، در این خطا باقی می‌مانیم. اما وقتی که واقعیت را درمی‌یابیم[۲۸] این خطا از بین می‌رود، اما نه آن تخیل، یعنی تصور خورشید که طبیعت آن را فقط از این حیث که بدن را تحت تأثیر قرار می‌دهد می‌نمایاند، و لذا، اگرچه به فاصلهٔ واقعی آن پی ببریم، با وجود این باز تخیل می‌کنیم که در نزدیکی آن قرار داریم. زیرا همان‌طور که در تبصرهٔ قضیهٔ ۳۵، بخش ۲ نشان داده‌ایم، علت این که خورشید را تا این اندازه نزدیک به خود تخیل می‌کنیم این نیست که از فاصلهٔ واقعی آن غافلیم، بلکه به این علت است که نفس حجم خورشید را درست از این حیث که بدن را متأثر می‌سازد تصور می‌کند. همین‌طور، وقتی که اشعهٔ خورشید، روی آب می‌افتد و به‌سوی چشمان ما منعکس می‌شود، در این‌حال، با آنکه جای واقعی آن را می‌دانیم، تخیل می‌کنیم که در داخل آب است و امر از این قرار است، در خصوص تخیلات دیگری که نفس به‌وسیلهٔ آنها فریب می‌خورد، چه به مزاج طبیعی بدن دلالت کنند یا به افزایش و یا به کاهش قدرت فعالیت آن، آنها نه متضاد با حقیقت خواهند بود و نه با حضور خود حقیقت از بین خواهند رفت و ما می‌دانیم که اگر از شری ترس کاذب داشته باشیم، وقتی که راجع به آن اطلاع درستی بیابیم، این ترس از بین می‌رود، اما همین‌طور،

۲۸. یعنی به فاصلهٔ واقعی خورشید از ما پی می‌بریم.

برعکس هم می‌دانیم که اگر از شر ممتنع‌الوقوعی بترسیم، وقتی که اطلاع کاذبی دربارهٔ آن بیابیم آن ترس از بین خواهد رفت. بنابراین، این تخیلات با حضور حقیقت، از این حیث که حقیقت است، ناپدید نمی‌شوند، بلکه به‌علت پیدایش تخیلات دیگری که قوی‌تر از آنها هستند و وجود حاضر آن متخیّلات را رفع می‌کنند، ناپدید می‌شوند همان‌طور که در قضیهٔ ۱۷، بخش ۲ نشان داده‌ام.

قضیهٔ ۲. ما، از این حیث که جزئی از طبیعتیم که ممکن نیست به ذات خود و بدون اجزای دیگر به تصور آید، منفعلیم.

برهان: به ما وقتی منفعل گفته می‌شود که در ما چیزی پدید آید که ما فقط علت ناقص آن باشیم (تعریف ۲، بخش ۳)، یعنی (تعریف ۱، بخش ۳) چیزی که ممکن نیست فقط از قوانین طبیعت ما مستنتج شده باشد، بنابراین ما از این حیث که جزئی از طبیعتیم که ممکن نیست به ذات خود و بدون اجزاء دیگر به تصور آید، منفعلیم. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳. نیرویی که انسان به‌وسیلهٔ آن در هستی خود پایدار می‌ماند محدود است و قدرت علل خارجی به‌طور بی‌نهایت[29] بر آن تفوق دارد.

برهان: این از اصل متعارف بخش ۴ واضح است. زیرا، در صورتی که انسانی موجود باشد، شیء دیگری مثلاً «الف» موجود خواهد بود که قوی‌تر از آن است و با فرض این که «الف» وجود دارد، وجود شیء دیگری، مثلاً «ب»، موجود خواهد بود، که قوی‌تر از آن است. و همین‌طور تا بی‌نهایت. در نتیجه قدرت انسان به‌وسیلهٔ قدرت شیء دیگر محدود است، و قدرت علل خارجی به‌طور بی‌نهایت بر آن تفوّق دارد. مطلوب ثابت شد.

۲۹. کلمهٔ «بی‌نهایت» در متن لاتین و ترجمه‌های A و C هست. در ترجمهٔ B نیست به‌جای آن «بسیار» به‌کار برده شده است. بنابراین باید چنین گفت و قدرت تفوّق علل خارجی بر آن بسیار است. اما شایسته توجه است که در برهان قضیهٔ ۱۵، همین بخش که به این قضیه ارجاع می‌شود، در متن لاتین به‌جای نامتناهی، نامحدود به‌کار رفته که به‌نظر می‌آید درست همین باشد. بنابراین در متن لاتین غلط است یعنی غلط چاپی است و اسپینوزا در این مورد هم مانند سایر موارد اصطلاح و سپس هم عقیده خود را تغییر داده است.

قضیهٔ ۴. غیر ممکن است انسان جزئی از طبیعت نباشد، و فقط تغییراتی را بپذیرد که به واسطهٔ طبیعتش فهمیده می‌شود و او خود علت تام آنهاست.[30]

برهان: قدرتی که به موجب آن اشیاء جزئی، و در نتیجه انسان، وجود خود را حفظ می‌کنند همان قدرت خدا[31] یا طبیعت است (نتیجهٔ قضیه ۲۴، بخش ۱)، نه از این حیث که نامتناهی است، بلکه از این حیث که می‌تواند به واسطهٔ ذات بالفعل انسان ظاهر شود (قضیهٔ ۷، بخش ۳). بنابراین قدرت انسان از این حیث که به‌واسطهٔ ذات بالفعل او ظهور می‌یابد جزئی از قدرت نامتناهی خدا یا طبیعت یعنی ذات اوست (قضیهٔ ۳۴، بخش ۱). این اولین نکته‌ای است که لازم بود به ثبوت برسد. به‌علاوه اگر ممکن می‌بود که انسان هیچ تغییری را نپذیرد، مگر آن را که به صرف طبیعت او قابل فهم است، نتیجه این می‌شد که (قضایای ۴ و ۶، بخش ۳) او زوال‌پذیر نباشد، بلکه بالضروره برای همیشه موجود باشد. اما این وجود ضروری باید از علتی ناشی شود که قدرتش متناهی و یا نامتناهی است، یعنی، یا از صرف قدرت انسان نشئت می‌گیرد که قادر است تغییراتی را که از علل خارجی ناشی می‌شوند از خود دور سازد، و یا از قدرت نامتناهی طبیعت که به موجب آن همهٔ اشیاء جزئی، طوری هدایت شده‌اند که انسان نمی‌تواند تغییراتی را بپذیرد، مگر آنهایی را که برای حفظ وجودش به‌کار می‌آیند. اما حالت اول به‌موجب قضیهٔ پیشین، که برهانش کلی و قابل اطلاق به همهٔ اشیاء جزئی است) نامعقول است. بنابراین اگر ممکن می‌بود که انسان تغییراتی را نپذیرد، مگر آنهایی را که فقط به‌وسیلهٔ طبیعتش قابل فهم است و در نتیجه او (همان‌طور که نشان داده‌ام) بالضروره برای همیشه موجود باشد، این ضرورت باید از قدرت نامتناهی خدا ناشی شود و در نتیجه (قضیهٔ ۱۶، بخش ۱)، نظام کل طبیعت از این حیث که تحت صفات فکر و بعد به تصور آمده، باید از ضرورت طبیعت الهی، از این حیث که اعتبار شده است که به تصور انسانی معیّن است، قابل استنتاج باشد و از این برمی‌آید، که (قضیهٔ ۲۱، بخش ۱) انسان نامتناهی است، و این به‌موجب بخش اول این برهان نامعقول خواهد بود. بنابراین، غیرممکن است انسان فقط تغییراتی را بپذیرد، که خود علت تام آنهاست. مطلوب ثابت شد.

۳۰. یعنی تغییراتی جز آنچه به‌واسطهٔ طبیعتش فهمیده شده و خود علت آنهاست بپذیرد.

۳۱. ۱. قدرت نامتناهی خدا

نتیجه: از اینجا برمی‌آید که انسان بالضروره همیشه دستخوش انفعالات است و از نظام معمول طبیعت پیروی و متابعت می‌کند و تا آن اندازه که طبیعت اشیاء اقتضا می‌کند، خود را با آن سازگار می‌سازد.

قضیهٔ ۵. نیرو و افزایش هیچ انفعالی و پایداری آن در هستی با قدرتی که به موجب آن می‌کوشیم تا در هستی خود پایدار بمانیم، تعریف نمی‌شود، بلکه با قدرت یک علت خارجی در مقایسهٔ آن با قدرت ما تعریف می‌شود.

برهان: ممکن نیست هیچ انفعالی با صرف ذات ما تبیین شود (تعریف ۱ و ۲، بخش ۳)، یعنی (قضیهٔ ۷، بخش ۳)، ممکن نیست قدرت انفعالی به‌وسیلهٔ قدرتی که به موجب آن ما می‌کوشیم تا در هستی خود پایدار بمانیم تعریف شود، اما (همان‌طور که در قضیهٔ ۱۶، بخش ۲ نشان داده شده)، بالضروره باید به‌وسیلهٔ قدرت علت خارجی در مقایسهٔ آن با قدرت ما تعریف شود. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۶. نیروی هر انفعال، یا عاطفه‌ای، ممکن است طوری بر بقیه افعال انسان یا قدرت او تفوق یابد که این عاطفه سخت ملازم او باشد.

برهان: نیرو و افزایش هر انفعالی و پایداری آن در هستی، به‌وسیلهٔ قدرت یک علت خارجی در مقایسهٔ آن با قدرت ما تعریف می‌شود و بنابراین (قضیهٔ ۳، همین بخش) می‌تواند به قدرت انسان فائق آید. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۷. ممکن نیست از عاطفه‌ای جلوگیری شود و یا زائل گردد، مگر به‌وسیلهٔ عاطفه‌ای متضاد که قویتر از آن است.

برهان: عاطفه، از این حیث که به نفس مربوط است تصوری است که نفس به‌موجب آن، برای بدن قدرتی، بیشتر یا کمتر از آنچه قبلاً داشته تصدیق می‌کند (بنا به تعریف عمومی عواطف که در پایان بخش سوم آمده است) بنابراین، هر وقت که عاطفه‌ای بر نفس مستولی شود، در همان وقت، حالتی به بدن دست می‌دهد، که به موجب آن قدرت فعالیتش فزایش یا کاهش می‌یابد. به‌علاوه این حالت بدن (قضیهٔ ۵، همین بخش) از علت خود

«قدرت پایداری در هستی» می‌گیرد که بنابراین ممکن نیست از این قدرت جلوگیری شود و یا زایل گردد، مگر به‌وسیلهٔ یک علت جسمانی (قضیهٔ ۴، بخش ۳)[32] که بدن را تحت تأثیر حالتی قرار می‌دهد که متضاد با آن (قضیهٔ ۵، بخش ۳) و قویتر از آن است (اصل متعارف ۱، همین بخش). به این صورت نفس (قضیهٔ ۱۲، بخش ۲) تحت تأثیر تصور حالتی قرار می‌گیرد که قویتر از اولی و متضاد با آن است، یعنی (به موجب تعریف عمومی عواطف) از عاطفه‌ای متأثر می‌شود، که قویتر از اولی و متضاد با آن است که وجود عاطفه اولی را نفی یا زایل می‌کند. بنابراین ممکن نیست از عاطفه‌ای جلوگیری شود و یا زایل گردد، مگر به‌وسیلهٔ عاطفه‌ای متضاد که قویتر از آن است. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: یک عاطفه از این حیث که به نفس مربوط است، ممکن نیست از آن جلوگیری شود و یا زایل گردد، مگر به‌وسیلهٔ تصور یک حالت بدنی متضاد و قویتر از حالتی که متحمل آن هستیم. زیرا عاطفه‌ای را که تحمّل می‌کنیم ممکن نیست از آن جلوگیری و یا زایل گردد، مگر به‌وسیلهٔ عاطفه‌ای که متضاد با آن و قویتر از آن است (قضیهٔ ۷، همین بخش)، یعنی (به موجب تعریف عمومی عواطف) ممکن نیست زائل شود، مگر به‌وسیلهٔ تصور یک حالت بدنی متضاد و قویتر از حالتی که آن را تحمل می‌کنیم.

قضیهٔ ۸. شناخت خیر و شر، چیزی نیست، مگر عاطفهٔ لذّت و الم، از این حیث که از آنها آگاهیم[33].

برهان: ما چیزی را خیر یا شر می‌نامیم که برای حفظ وجود ما مفید یا مضر باشد (تعاریف ۱ و ۲، همین بخش) یعنی (قضیهٔ ۷، بخش ۳) ما چیزی را خیر یا شر می‌نامیم که به قدرت فعالیت ما می‌افزاید، یا از آن می‌کاهد، آن را تقویت یا از آن جلوگیری می‌کند. بنابراین، وقتی که (تعریف لذّت و اَلم در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۳) درمی‌یابیم که چیزی لذّت یا المی در ما ایجاد می‌کند آن را خیر یا شر می‌نامیم و لذا شناخت خیر و شر،

۳۲ متن لاتین و بعضی ترجمه‌ها «قضیهٔ ۶، بخش ۲» است که درست نیست.

۳۳ یعنی خیر، چه طبیعی باشد، چه اخلاقی همان لذّت است، شر هم چه طبیعی باشد، چه اخلاقی همان الم است، پس میان خیر و شر و لذّت و الم فرقی موجود نیست، همان‌طور که میان فضیلت و رذیلت و لذّت و اَلم و فضیلت و عاطفه فرقی موجود نیست پس خیر و شر عبارت است از لذّت و الم، و شناخت خیر و شر هم عبارت است از آگاهی از لذّت و الم.

چیزی نیست مگر تصور لذّت یا اَلم، که بالضروره از خود عاطفهٔ لذّت یا اَلم ناشی می‌شود (قضیهٔ ۲۲، بخش ۲) اما این تصور با عاطفه وحدت دارد، همان‌طور که نفس با بدن وحدت دارد (قضیهٔ ۲۱، بخش ۲) یا، به‌عبارت دیگر (همان‌طور که، در تبصرهٔ قضیهٔ ۲۱، بخش ۲ نشان داده‌ایم) در واقع این تصور از خود عاطفه، یعنی (به موجب تعریف عمومی عواطف) از تصور حالت بدن جدا نیست، مگر فقط در مفهوم. بنابراین شناخت خیر و شر، چیزی نیست مگر خود عاطفهٔ لذّت و الم از این حیث که از آن آگاهیم. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۹. **عاطفه‌ای که علت آن را بالفعل حاضر تخیل می‌کنیم قوی‌تر از آن است که حضور این علت را تخیل نکنیم.**

برهان: تخیّل تصوری است که نفس به موجب آن شیئی را همچون حاضر به‌نظر می‌آورد (به تعریف تخیّل در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۲ نگاه کنید)، که با وجود این، بیشتر به مزاج بدن انسان دلالت می‌کند، تا به طبیعت شیء خارجی (نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۱۶، بخش ۲). بنابراین تخیّل (به موجب تعریف عمومی عواطف)، از این حیث که به مزاج بدن دلالت می‌کند عاطفه است. اما شدت تخیّل (قضیهٔ ۱۷، بخش ۲)، تا وقتی است که ما چیزی را که وجود حاضر شیء خارجی را رفع کند تخیّل نکنیم، و لذا عاطفه‌ای که علت آن را چنین تخیل کنیم که بالفعل حاضر است، شدیدتر، یا قوی‌تر از آن است که حضور علت آن را تخیّل نکنیم. مطلوب ثابت شد.

تبصره: وقتی که (در قضیهٔ ۱۸، بخش ۳) گفتم صورت خیالی شیء آینده یا گذشته همان عاطفه را در ما به‌وجود می‌آورد که صورت خیالی شیء حاضر، صریحاً خواننده را متوجه کردم، که این فقط تا آنجا درست است، که ما فقط به‌صورت خیالی خود آن شیء نظر داشته باشیم، زیرا طبیعت صورت خیالی یکسان است، چه اشیاء را حاضر تخیّل کنیم و چه نکنیم، اما منکر نشدم که اگر اشیائی را که حضور وجود حاضر شیء آینده را رفع می‌کند، همچون حاضر به‌نظر آوریم، این صورت خیالی ضعیفتر خواهد شد. این استثنا را مسکوت گذاشتم، زیرا تصمیم داشتم که در این بخش از قوت عواطف سخن بگویم.

نتیجه: صورت خیالی شیء گذشته، یا آینده، یعنی شیئی که آن را در رابطه با گذشته یا آینده به استثنای زمان حاضر، ملاحظه می‌کنیم، در شرایط مساوی ضعیفتر از صورت

خیالی شیء حاضر است و در نتیجه عاطفه نسبت به شیء آینده یا گذشته در شرایط مساوی ضعیفتر از عاطفه نسبت به شیء حاضر است.

قضیهٔ ۱۰. **از شیء آینده‌ای که آن را نزدیک به زمان حاضر تخیّل می‌کنیم شدیدتر از آن متأثر خواهیم شد که تخیل کنیم، که زمان وجودش از زمان حاضر بسیار دور است[34] و همین‌طور از تذکر چیزی که تخیّل می‌کنیم که کمی پیش واقع شده است شدیدتر از آن متأثر خواهیم شد که تخیل کنیم که خیلی پیش از این وقوع یافته است.**

برهان: زیرا وقتی که تخیّل می‌کنیم که شیئی به زودی حاضر خواهد شد یا از زمان وقوعش مدت زیادی نگذشته است، چیزی را تخیّل می‌کنیم، که حضور شیء مذکور را کمتر از وقتی نفی می‌کند که تخیل می‌کردیم که زمان وجودش در آینده یا در گذشته از زمان حاضر فاصلهٔ بیشتری دارد، (چنان که خود بدیهی است) و بنابراین (قضیهٔ ۹، همین بخش) نسبت به آن با شدت بیشتری متأثر خواهیم شد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: از آنچه در تعریف ۶، همین بخش خاطرنشان ساختیم، نتیجه می‌شود که اگر اشیائی از زمان حاضر بیش از آنچه بتوان با تخیّل مشخص کرد فاصله داشته باشند، ولو آنکه بدانیم آنها از یکدیگر فاصلهٔ زمانی بسیار دارند، همه به نحوی ضعیف و یکسان ما را متأثر می‌سازند.

قضیهٔ ۱۱. **عاطفهٔ مربوط به شیئی که آن را ضروری تخیل می‌کنیم، در شرایط یکسان قوی‌تر است از عاطفهٔ مربوط به شیئی، که ممکن عام و ممکن خاص است یعنی ضروری نیست.**

برهان: از این حیث که شیئی را ضروری تخیّل می‌کنیم وجودش را تصدیق می‌کنیم و برعکس، از این حیث که آن را غیرضروری تخیّل می‌کنیم به انکار وجودش می‌پردازیم (تبصرهٔ ۱، قضیهٔ ۳۳، بخش ۱) و لذا (قضیهٔ ۹، همین بخش)، عاطفهٔ مربوط به شیء ضروری در شرایط یکسان قوی‌تر است از عاطفهٔ مربوط به شیئی که ضروری نیست.

۳۴ مثلاً اگر کسی تخیل کند فردا می‌میرد، نسبت به مرگ ترس بیشتری خواهد داشت تا وقتی که تخیل کند که یک سال دیگر خواهد مرد، یا اگر کسی خیال کند که دیروز مرتکب جنایتی شده است از آن جنایت بیشتر متأثر خواهد شد تا وقتی که تخیل کند که مثلاً یک سال پیش آن جنایت را مرتکب شده است. خلاصه نظر این است که زمان در شدت و ضعف تأثیر مؤثر است.

قضیهٔ ۱۲. **عاطفهٔ مربوط به شیئی که می‌دانیم در زمان حاضر وجود ندارد ولی آن را ممکن عام تخیل می‌کنیم در شرایط یکسان قویتر از عاطفهٔ مربوط به شیئی است که ممکن خاص است.**

برهان: ما وقتی که شیئی را ممکن خاص تخیل می‌کنیم جز صورت خیالی این شیء از صورت خیالی هیچ شیء دیگری که بتواند وجود آن را وضع کند متأثر نمی‌شویم (تعریف ۳، همین بخش)، بلکه برعکس (بنا به فرض) ما اشیائی را تخیل می‌کنیم که وجود حاضر آن را رفع می‌کنند. ولی وقتی که شیئی را تخیل می‌کنیم که در آینده ممکن عام است اشیائی را تخیل می‌کنیم که وجود آن را وضع می‌کنند (تعریف ۴، همین بخش)، یعنی که (تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۱۸، بخش ۳)، امید یا ترس را می‌پرورانند و لذا عاطفهٔ مربوط به شیئی که ممکن عام است قویتر است. مطلوب ثابت شد.[۳۵]

نتیجه: عاطفهٔ مربوط به شیئی که می‌دانیم در زمان حاضر وجود ندارد ولی آن را ممکن خاص تخیل می‌کنیم، بسیار ضعیفتر از آن است که شیء مذکور را حاضر تخیل کنیم.

برهان: عاطفهٔ مربوط به شیئی که آن را در زمان حاضر موجود تخیل می‌کنیم قویتر از آن است، که آن را همچون آینده تخیل کنیم (نتیجهٔ قضیهٔ ۹ همین بخش) و بسیار قویتر از آن خواهد بود اگر تخیل کنیم که شیء آینده، از زمان حاضر فاصلهٔ بیشتری دارد (قضیهٔ ۱۰، همین بخش). بنابراین عاطفهٔ مربوط به شیئی که در تخیل، زمان وجود آن را از زمان حاضر بسیار دور می‌یابیم ضعیفتر از آن خواهد بود که آن را حاضر تخیل کنیم و با وجود این، (قضیهٔ ۱۲، همین بخش) قویتر از آن که آن را همچون ممکن خاص تخیل کنیم و لذا عاطفهٔ مربوط به شیئی که ممکن خاص است بسیار ضعیفتر از آن است که شیء مذکور را حاضر تخیل کنیم. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۳. **عاطفهٔ مربوط به ممکن خاص که می‌دانیم در زمان حاضر موجود نیست، در شرایط یکسان بسیار ضعیفتر از عاطفهٔ مربوط به شیء گذشته است.**

۳۵. برای فهم مطلب مراجعه به تعریف ۳ و ۴ و بویژه مربوط به تعریف ۳ همین بخش لازم است.

برهان: از این حیث که شیئی را ممکن خاص تخیّل می‌کنیم، از صورت خیالی هیچ شیء دیگری که وجود آن را وضع کند متأثّر نمی‌شویم (تعریف ۳، همین بخش) بلکه برعکس (بنا به فرض) اشیاء معیّنی را تخیّل می‌کنیم که وجود حاضر آن را رفع می‌کنند، اما از این حیث که تخیّل می‌کنیم که آن شیء به زمان گذشته مربوط است فرضاً به تخیّل چیزی می‌پردازیم که شیء مذکور را به خاطر می‌آورد یا صورت خیالی آن را برمی‌انگیزد (قضیهٔ ۱۸، بخش ۲ با تبصره‌اش) و لذا به این ترتیب باعث می‌شود که آن را همچون شیء حاضر به‌نظر آوریم (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۲) بنابراین (قضیهٔ ۹، همین بخش) عاطفهٔ مربوط به ممکن خاص، که می‌دانیم در زمان حاضر موجود نیست، در شرایط یکسان بسیار ضعیفتر از عاطفهٔ مربوط به شیء گذشته است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۴. **ممکن نیست شناخت درست خیر و شر، از این حیث که شناخت درست است، از عاطفه‌ای جلوگیری کند، بلکه فقط از این حیث که به‌عنوان عاطفه اعتبار می‌شود از آن جلوگیری می‌کند.**

برهان: عاطفه تصوری است که نفس به‌واسطهٔ آن قدرت وجود بدن خود را بیشتر یا کمتر از آنچه قبلاً داشته است تصدیق می‌کند (به موجب تعریف عمومی عواطف) و بنابراین، (قضیهٔ ۱، همین بخش) در آن چیز مثبتی که ممکن باشد با حضور حقیقت، زایل شود، موجود نیست و در نتیجه شناخت درست خیر و شر، از این حیث که درست است، از عاطفه جلوگیری نمی‌کند. اما از این حیث که عاطفه است (به قضیهٔ ۸، همین بخش نگاه کنید)، در صورتی که قویتر از آن عاطفه باشد، از آن جلوگیری می‌کند (قضیهٔ ۷، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۵. **خواهشی که از شناخت درست خیر و شر ناشی می‌شود ممکن است به‌وسیلهٔ خواهشهای متعدد دیگری که از عواطف مستولی بر ما ناشی می‌شوند از بین برود و یا از آن جلوگیری شود.**

برهان: از شناخت درست خیر و شر، از این حیث که آن (قضیهٔ ۸، همین بخش) عاطفه است، ضرورةً خواهشی ناشی می‌شود (تعریف ۱ عواطف، بخش ۳)، که شدت آن

متناسب با شدت عاطفه‌ای است که از آن نشأت می‌گیرد (قضیهٔ ۳۷، بخش ۳). اما از آنجا که این خواهش (بنا به فرض) از این امر ناشی می‌شود که ما چیزی را درست می‌فهمیم، لذا نتیجه می‌شود که آن خواهش در ما از این حیث که فعالیم به‌وجود می‌آید (قضیهٔ ۳، بخش ۳)[۳۶]. و بنابراین باید فقط به‌وسیلهٔ ذات ما فهمیده شود (تعریف ۲، بخش ۳) و در نتیجه قوت و فزونی آن، باید فقط به‌وسیلهٔ قدرت انسان تبیین شود (قضیهٔ ۷، بخش ۳). اما خواهشهایی که از عواطف مستولی بر ما ناشی می‌شوند در شدت متناسب با این عواطفند و بنابراین قوت و فزونی آنها (قضیهٔ ۵، همین بخش)، باید به‌وسیلهٔ قدرت علل خارجی تبیین شود، قدرتی، که در مقایسه با قدرت ما به طور نامحدود[۳۷] بر آن تفوق دارد (قضیهٔ ۳، همین بخش)، و لذا خواهشهایی که از این عواطف نشأت می‌گیرند، ممکن است شدیدتر از آن باشند که از شناخت درست خیر و شر ناشی می‌شود، و بنابراین ممکن است آنها (قضیهٔ ۷، همین بخش) از آن جلوگیری کنند یا آن را فرونشانند. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۶. خواهشی که از شناخت درست خیر و شر ناشی می‌شود از این حیث که این شناخت مربوط به آینده است امکن دارد به‌وسیلهٔ خواهش اشیائی که در زمان حاضر مطبوعند، به آسانی فرو نشانده یا از آن جلوگیری شود[۳۸].

برهان: عاطفهٔ مربوط به شیئی که تخیّل می‌کنیم در آینده واقع می‌شود ضعیفتر از عاطفه‌ای است که به شیء حاضر تعلق می‌یابد (نتیجهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش) اما خواهشی که از شناخت درست خیر و شر ناشی می‌شود، حتی اگر این شناخت مربوط به اشیائی باشد که در زمان حاضر خیرند، ممکن است به‌وسیلهٔ یک خواهش اتفاقی از بین برود (قضیهٔ ۱۵، همین بخش که برهان آن کلی است) و بنابراین، خواهشی که از شناخت خیر و شر ناشی می‌شود، از این حیث که به آینده مربوط است، ممکن است به آسانی از آن

۳۶ در متن لاتین و ترجمهٔ A و C به این صورت است (قضیهٔ ۱، بخش ۳) ترجمهٔ B به‌صورتی است که ما آوردیم، که آن را مرجح دانستیم.

۳۷ indefinite در قضیهٔ ۳ نامتناهی (infinite) ذکر رفته است به حاشیهٔ آن قضیه مراجعه شود.

۳۸ در اینجا نیز برخی از کلمات با آنچه در قضیهٔ ۷ این بخش آمده هم در متن لاتین و هم در ترجمه‌های انگلیسی متفاوت است ولی معنی متقارب است و لذا در ترجمه ما هم برخی از واژه‌ها با آنچه در قضیهٔ مذکور آمده فرق دارد.

جلوگیری یا فرونشانده شود. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۷. خواهش اشیائی که از شناخت درست خیر و شر ناشی می‌شود از این حیث که این شناخت به اشیاء ممکن خاص مربوط می‌شود، باز هم ممکن است با سهولت بیشتری به‌وسیلهٔ خواهش اشیائی که حاضر است از آن جلوگیری شود.

برهان: این قضیه به همان ترتیب قضیهٔ پیشین با نتیجهٔ قضیهٔ ۱۲، همین بخش مبرهن می‌شود.

تبصره: من فکر می‌کنم که در این قضایا علت این را شرح داده‌ام که چرا انسانها بیشتر تحت تأثیر عقیده[۳۹] قرار می‌گیرند تا عقل درست[۴۰] و این که چرا شناخت درست خیر و شر اضطرابات نفس را برمی‌انگیزد و غالباً زمینه را برای پیدایش انواع شهوات[۴۱] آماده می‌سازد، و از اینجاست که شاعر[۴۲] می‌گوید: «بهتر را می‌بینم و تحسین می‌کنم، اما از بدتر پیروی می‌کنم» به‌نظر می‌آید «کتاب جامعه»[۴۳] هم این اندیشه را در ذهن داشته است، وقتی که گفته است «کسی که علمش را می‌افزاید، رنجش را می‌افزاید» مقصود من از بیان این مطالب این نیست که نتیجه بگیرم که پس نادانی از دانایی بهتر است، یا انسان خردمندی که بر عواطف خود غالب است به انسان سفیه برتری ندارد، بلکه ابهی را به این جهت می‌گویم که برای ما لازم است که هم قوت و هم ضعف طبیعت خود را بشناسیم تا بدین وسیله بدانیم که عقل در غلبه بر عواطف چه می‌تواند انجام دهد و چه نمی‌تواند. به‌علاوه باید به خاطر آورد که قصد من در این بخش تنها بحث دربارهٔ ضعف انسان است، و تمام ملاحظاتی که مربوط به سلطهٔ عقل بر عواطف است برای بخش آیندهٔ این کتاب در نظر گرفته شده است.

39 opinion.

۴۰ B چه بیشتر به‌وسیلهٔ عقیده تحریک شده‌اند تا عقل درست

۴۱ C) انواع انفعالات

۴۲ مقصود Ovid است. شعر از کتاب *Metam* اوست. مراجعه شود به پاورقی ترجمه قضیهٔ ۳۱ بخش سوم

۴۳ یا *The Preacher* یا *Ecclesiastes* کتاب جامعه از کتب عهد عتیق منسوب به حضرت سلیمان و در زبان عبری Koheleth یعنی واعظ نامیده شده است. مقصود سپینوزا جامعه‌ای یهود است که نویسندهٔ کتاب جامعه است. عبارتی که سپینوزا بدان اشاره کرده در ترجمهٔ عهد عتیق چنین آمده است. «در کثرت حکمت کثرت غم است و هرکه علم را بیفزاید حزن را می‌افزاید.» کتاب جامعه، باب اول، آیهٔ ۱۸)

قضیهٔ ۱۸. خواهشی که از لذّات برمی‌خیزد، در شرایط یکسان قوی‌تر از خواهشی است که از اَلَم برمی‌خیزد.

برهان: خواهش همان ذات انسان است (تعریف ۱، عواطف)، یعنی (قضیهٔ ۷، بخش ۳) کوششی است که به موجب آن انسان می‌کوشد تا در هستیش پایدار بماند. بنابراین خواهشی که از لذّت ناشی می‌شود به‌واسطهٔ همان عاطفهٔ لذّت (به‌موجب تعریف لذّت در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۳)، تقویت می‌شود، یا افزایش می‌یابد. اما خواهشی که از اندوه یا الم ناشی می‌شود (به موجب همان تبصره) به‌واسطهٔ عاطفهٔ اَلَم، تضعیف یا از آن جلوگیری می‌شود و لذا، قدرت خواهشی که از لذّت برمی‌خیزد باید به‌وسیلهٔ قدرت انسانی همراه با قدرت یک علت خارجی تعریف شود ولی خواهشی که از اَلَم برمی‌خیزد، باید فقط به‌وسیلهٔ قدرت انسانی تعریف شود. بنابراین اولی از دومی قوی‌تر است. مطلوب ثابت شد.

تبصره: به این ترتیب علل ضعف و عدم ثبات انسان و این را که چرا انسانها از احکام عقل اطاعت نمی‌کنند به اختصار شرح داده‌ام[۴۴]. اکنون باقی مانده است که نشان دهم که احکام عقل چیست و کدام یک از عواطف با قواعد عقل انسانی موافق و کدام مخالف آنها است. اما، پیش از اینکه این امور را با روش کاملاً هندسی خود مبرهن سازم، دوست دارم در اینجا به اختصار به بیان احکام عقل بپردازم تا همگان آنچه را دربارهٔ احکام مذکور قصد می‌کنیم به سهولت دریابند. از آنجا که عقل چیزی را که ضد طبیعت باشد طلب نمی‌کند و لذا طلب می‌کند که هر کسی به خود عشق ورزد و در جستجوی چیزی باشد که برایش نافع است ـ مقصود چیزی است که به راستی برای وی نافع است ـ و چیزی را بخواهد که انسان را واقعاً به کمال والاتری می‌رساند و به‌طور کلی هر کس باید بکوشد تا حتی‌الامکان وجود خود را حفظ کند این بالضروره صادق است[۴۵] همان‌طور که قضیهٔ کل بزرگتر از جزء خود بالضروره صادق است (قضیهٔ ۶، بخش ۳). به‌علاوه از آنجا که فضیلت (تعریف ۸، همین بخش)، چیزی جز عمل کردن بر طبق قوانین طبیعت خود نیست و

۴۴. B: در این چند قضیه عجز انسانی و ناپایداری انسان را و این را که چرا انسانها از احکام عقل پیروی نمی‌کنند، نشان دادم.

۴۵. شگفت که او این مطلب را مانند یک علم متعارف ریاضی بدیهی می‌داند.

اینکه هیچ کس برای حفظ وجود خود نمی‌کوشد (قضیهٔ ۷، بخش ۳) مگر طبق قوانین طبیعت خود، لذا نتیجه می‌شود اولاً اساس فضیلت عبارت است از کوشش[۴۶] برای حفظ وجود خود و این که سعادت عبارت از این است که انسان در حفظ موجودیتش بکوشد. ثانیاً باید فضیلت را برای خود فضیلت خواست[۴۷] و چیزی برای ما برتر و سودمندتر از خود فضیلت نیست، تا فضیلت را برای آن بخواهیم. ثالثاً تمام کسانی که دست به انتحار می‌زنند نفسشان ضعیف است و کاملاً مغلوب علل خارجی ضد طبیعت خویشند. باز از قضیهٔ ۴، بخش ۴ برمی‌آید که ما هرگز نمی‌توانیم کاری کنیم که در حفظ وجود خود از محیط خارج بی‌نیاز باشیم و طوری زندگی کنیم که با اشیاء خارج در ارتباط نباشیم. گذشته از اینها، اگر نفس خود را مورد مطالعه قرار دهیم، می‌بینیم که در صورتی که نفس تنها باشد و جز خودش را نشناسد، عقل ما بسیار ناقص خواهد بود[۴۸] بنابراین، در خارج ما اشیاء کثیری وجود دارند که برای ما سودمندند و لذا باید در طلب آنها باشیم. و برترین این اشیاء آنهایی هستند که با طبیعت ما موافقند، زیرا، برای مثال، اگر دو شیء جزئی که طبیعتشان دقیقاً با هم یکسان است، به هم بپیوندند، شیء جزئی واحدی به‌وجود می‌آید که قدرتش دو برابر هر یک از آنها به تنهایی است. بنابراین، برای انسان چیزی مفیدتر از خود انسان نیست، من می‌گویم، امکان ندارد که انسانها چیزی را بخواهند که برای حفظ وجودشان برتر از این باشد که همه در هر امری با هم سازگار باشند، چنانکه ارواح و ابدان همه روح واحد و بدن واحدی به‌وجود آورند و همه با هم در حد امکان در حفظ وجود خود بکوشند و همه طالب چیزی باشند که به حال عموم مفید باشد. از اینجا نتیجه می‌شود که انسانهایی که تحت فرمان عقلند، یعنی آنها که تحت هدایت عقل در طلب نفع خویشند، برای خود چیزی نمی‌خواهند که آن را برای دیگران هم نخواهند، و لذا آنها مردمی عادل و صدیق و شریف هستند. اینها احکام عقلند که قصد داشتم که پیش از این که به تفصیل

۴۶. ۱. خود کوشش

۴۷. این همان است که ارسطو گفته است. مراجعه شود به

Nichomachean Ethics, BK. 10, chap. 6, 1176B

در ترجمهٔ اسحق (ص ۳۴۷) آمده است ان السعاده لیست محتاجه الی شیء بل مکتفیة بنفسها.

۴۸. اشاره است به انتقال از حیات فردی به حیات اجتماعی و اینکه انسان در حالت انزوا و تنهایی به رشد کامل عقلانی نمی‌رسد و لذا و از فیلسوفان متفرد نیست، به اجتماع و دولت اهمیت می‌دهد، به برادری جهانی انسان می‌اندیشد. نژادپرستی، میهن‌گرایی، خودپرستی و فردگرایی را درست نمی‌داند.

بیشتری به ثبتشان بپردازم، به اختصار خطرناکشان بسازم و در صورت امکان توجه کسانی را جلب کنم که معتقدند این اصل که «هر کس مجبور است در طلب نفع خود باشد» اساس ناپرسایی است[49]، نه اساس فضیلت و پرسایی. اکنون پس از اینکه به اختصار نشان دادم که این عقیده این برخلاف حقیقت است، با همان روشی که تاکنون داشتم به مبرهن ساختن گفته‌هایم مبادرت می‌کنم[50].

قضیهٔ ۱۹. هر کس، برحسب قوانین طبیعت خود ضرورةً چیزی را می‌خواهد که آن را خیر می‌داند و از چیزی دوری می‌کند که آن را شر می‌داند.

برهان: شناخت خیر و شر (قضیهٔ ۸، همین بخش) همان عاطفهٔ لذّت یا اَلَم است، از این حیث که از این عواطف آگاهیم، و بنابراین (قضیهٔ ۲۸، بخش ۳) هر کس ضرورةً چیزی را می‌خواهد که آن را خیر می‌داند و از چیزی دوری می‌کند که آن را شر می‌داند. اما این خواهش چیزی جز خود ذات یا طبیعت انسان نیست (تعریف خواهش در تبصرهٔ قضیه ۹، بخش ۳ و تعریف ۱ عواطف، بخش ۳) و لذا، هر کس فقط برحسب قوانین طبیعت خود، ضرورةً چیزی را می‌خواهد که آن را خیر می‌داند و از چیزی دوری می‌کند که آن را شر می‌داند. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۰. انسان هر چه بیشتر در طلب آنچه برایش مفید است، یعنی حفظ وجود خود بکوشد و بیشتر بر این کار توانا باشد، به همان اندازه بیشتر فضیلت دارد. و بر عکس هر اندازه از

۴۹. در متن لاتینی impietas و pietas آمده، مترجمین انگلیسی به‌جای آنها کلمات impiety و piety به‌کار برده‌اند. اما در ترجمهٔ فرانسه به immoralité و moralité ترجمه شده است، که می‌توان به‌جای آنها در زبان فارسی بی‌اخلاقی و اخلاقی را به‌کار برد. معلوم می‌شود که مقصود اسپینوزا هم همین باشد. اسپرس هم از عبارت اسپینوزا در این مقام همین را فهمیده است. مراجعه شود به کتاب Spinoza, p. 56 نوشتهٔ یاسپرس.

۵۰. به‌طوری که ملاحظه شد، وی در این تبصره بررسی دربارهٔ احکام عقل را با طرح این سؤال که سعادت چیست و فضیلت چیست؟ آغاز کرد و با پیش کشیدن این قاعدهٔ اساسی که «کوشش نخستین و اساسی حفظ وجود خود است»، به این نتیجه رسید که سعادت عبارت است از «قدرت او برای حفظ وجود خود» و همراه با رفتار رواقیان و احبار یهود و گروه دیگری از متفکران اظهار کرد که فضیلت را باید به حفظ خود فضیلت خویشتن دانست. و پس از این در قضایای بعد، به بیان بحث مسائل مهم و اساسی اخلاق را به ترتیب زیر مورد بحث قرار می‌دهد:

الف) سعادت و فضیلت (قضیهٔ ۱۹ تا ۲۸)

ب) جامعه و دولت (قضیهٔ ۲۹ تا ۴۰)

ج) فهرست فضایل (قضیهٔ ۴۱ تا ۷۳)

آنچه برایش مفید است یعنی حفظ وجود خود غفلت کند به همان اندازه ناتوان است.

برهان: فضیلت همان قدرت انسان است، که فقط به‌واسطهٔ ذات انسان تبیین می‌شود (تعریف ۸، همین بخش) یعنی (تعریف ۷، بخش ۳)، که فقط به‌واسطهٔ کوششی تبیین می‌شود که انسان به‌وسیلهٔ آن می‌کوشد تا در هستی خود پایدار بماند. بنابراین، انسان هر اندازه بیشتر در طلب آنچه برایش مفید است یعنی در حفظ وجودش توانا‌تر باشد، به همان اندازه، دارای فضیلت بیشتری است و در نتیجه (قضیهٔ ۴ و ۶، بخش ۳)، به‌همان اندازه که از حفظ وجودش غفلت کند به همان اندازه ناتوان است. مطلوب ثابت شد.

تبصره. بنابراین، هیچ کس جز آنکه مغلوب علل خارجی و علل مخالف طبیعت خویش است، نسبت به نفع خود و حفظ وجود خود بی‌اعتنا نیست. من می‌گویم، هیچ‌کس به اقتضای ضرورت طبیعت خود از خوردن غذا خودداری نمی‌کند یا دست به انتحار نمی‌زند، بلکه فقط وقتی به این اعمال دست می‌زند که از ناحیهٔ علل خارجی مجبور شده باشد و این جبر به‌طرق متعدد تحقّق می‌یابد. مثلاً کسی به اجبار شخص دیگری خود را می‌کشد، به این ترتیب که آن شخص دست راست وی را که اتفاقاً شمشیر در آن است به‌سوی وی می‌پیچد و وادارش می‌کند تا آن را به قلب خود فرو برد، و یا فرمان سلطان مستبدی مجبورش می‌سازد تا مانند سنکا[51] رگهایش را بگشاید یعنی به‌واسطهٔ شر کمتر از شر بیشتر اجتناب می‌ورزد. همچنین جایز است که علتهای پنهان خارجی تخیل او را طوری مختل گردانند و بدنش را به‌گونه‌ای تحت تأثیر قرار دهند که طبیعت جدیدی، مخالف با طبیعت قبلی بیابد که ممکن نباشد از آن تصوری در ذهن وجود داشته باشد[52] (قضیهٔ ۱۰، بخش ۳). اما، این که انسان به اقتضای طبیعتش[53] در عدم خود بکوشد یا خود را

۵۱. سنکا (Seneca, Lucius, Annaeus) ۴ قبل از میلاد تا ۶۵ بعد از میلاد) در فرصت به‌دست آمده به فلسفه پرداخت، با رواقیان هم عقیده می‌بود، تمایز روح و بدن را مورد تأکید قرار می‌داد. اصول اخلاقی رواقیان را تکمیل کرد. مربی و معلم نرون قیصر روم شد. گویند پرستش در رفتار نرون مؤثر افتاد. در مورد حمله نرون و در مورد اتهام قرار گرفت. نرون فرمان داد او رگهای خود را بگشاید. فیلسوف که در طبیعت چاره‌ای نداشت به‌ناچار به‌دست خود رشتهٔ زندگی خویش قطع کرد.

The Encyclopedia of Philosophy, vol. 8, p. 406-7

۵۲. حاصل کلام اینکه گرسنه‌ام که کسی عمداً به تحمّل می‌دهد که برخلاف اقتضای ذاتی و کوشش طبیعی اوست، از به قسر علل طبیعی یا نفسانی جدیدی مربوط است که معلول علل خارجی می‌باشد.

۵۳. B به ضرورت طبیعتش

به شکل دیگری دگرگون سازد، محال است، همان‌طور که پیدایش شیء از لاشیء محال است و هرکسی با اندیشه‌ای اندک این را به آسانی درمی‌یابد.

قضیهٔ ۲۱. هیچ‌کس نمی‌تواند خواهش خوشبختی، کار خوب یا زندگی خوب داشته باشد، مگر آنکه در عین حال خواهش بودن، کار کردن، زندگی کردن، یعنی بالفعل موجود بودن داشته باشد.

برهان: برهان این قضیه یا حتی خود قضیه، «خود بدیهی» است. همچنین این برهان از تعریف خواهش نیز آشکارا برمی‌آید، زیرا خواهش (تعریف ۱ عواطف، بخش ۳) چه خواهش خوشبخت یا خوب زیستن باشد و چه کار کردن و جز آن، همان ذات انسان است (قضیهٔ ۷، بخش ۳)، یعنی کوششی که هرکسی به‌واسطهٔ آن می‌کوشد تا وجود خود را حفظ کند. بنابراین، هیچ‌کس نمی‌تواند خواهش خوشبختی الی آخر. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۲. ممکن نیست فضیلتی تصور شود که مقدم بر فضیلت «کوشش برای حفظ خود[54]» باشد.

برهان: کوشش برای حفظ خود همان ذات شیء است (قضیهٔ ۷، بخش ۳). بنابراین، اگر ممکن باشد فضیلتی تصور شود که مقدم بر «فضیلت حفظ خود» باشد، در این صورت لازم می‌آید که تصور شود که ذات شیء (تعریف ۸، همین بخش) مقدم بر خود شیء است، که (همان طور که خود بدیهی است) نامعقول است. بنابراین ممکن نیست فضیلتی الی آخر. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: کوشش برای حفظ خود نخستین و اساس یگانهٔ فضیلت است، زیرا ممکن نیست مقدم بر این اصل چیز دیگری تصور شود (قضیهٔ قبل) و ممکن نیست بدون آن (قضیهٔ ۲۱، همین بخش) فضیلتی تصور شود.

قضیهٔ ۲۳. انسان، از این حیث که به‌واسطهٔ داشتن تصورات ناقص به فعلی موجَب شود

۵۴. یعنی صیانت ذات حاصل اینکه «کوشش برای حفظ وجود» اساس فضیلت است و مقدم بر آن فضیلتی موجود نیست و فضایل دیگر از آن منشأ می‌گیرند. بنابراین معنی این اصل اخلاقی که «هرکس باید برحسب فضیلت عمل کند»، این می‌شود که «هرکس باید در حفظ وجود خود بکوشد»، اما به‌طوری که در قضیهٔ بعدی تصریح می‌کند، این کوشش در صورتی فضیلت است که برطبق شناخت و احکام عقل باشد.

مطلقاً نمی‌توان گفت که او بر طبق فضیلت عمل می‌کند، بلکه فقط از این حیث می‌توان چنین گفت که به‌واسطهٔ فهم[55] موجب به فعلی شده باشد.[56]

برهان: انسان، از این حیث که به‌واسطهٔ داشتن تصورات ناقص به فعلی موجَب شده (قضیهٔ ۱، بخش ۳)، منفعل است، یعنی (تعاریف ۱ و ۲، بخش ۳) عملی انجام می‌دهد که ممکن نیست تنها به‌وسیلهٔ ذاتش ادراک شود، یعنی (تعریف ۸، همین بخش) از فضیلت او ناشی شود. اما از این حیث که به سبب فهمش به فعلی موجَب شده، فعال است (قضیهٔ ۱، بخش ۳)، یعنی (تعریف ۲، بخش ۳) کاری انجام می‌دهد که فقط به‌وسیلهٔ ذاتش ادراک می‌شود یا (تعریف ۸، همین بخش) به‌طور تام از فضیلت او ناشی می‌شود. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۴. مطلقاً برطبق فضیلت کار کردن در ما عبارت است از همان عمل کردن، زیستن و وجود خود را حفظ کردن[57] (این سه معنی واحدی دارند) تحت هدایت عقل و برمبنای طلب آنچه برای انسان مفید است.

برهان: مطلقاً برطبق فضیلت کار کردن عبارت است از (تعریف ۸، همین بخش) عمل کردن برطبق قوانین مخصوص طبیعت خود. اما، ما فقط وقتی فعالیم که می‌فهمیم (قضیهٔ ۳، بخش ۳)[58]. بنابراین طبق فضیلت کار کردن چیزی نیست مگر کار کردن، زندگی کردن و وجود خود را حفظ کردن، تحت هدایت عقل و بر مبنای طلب آنچه برای انسان

۵۵. در این قضیه و قضایای بعد و در مورد تعبیر «فهم» اصطلاح «cognitio» را که مترجمان انگلیسی به‌جای آن کلمهٔ knowledge به‌کار برده‌اند و در زبان فارسی با واژهٔ علم و معرفت و شناخت مناسب است به intelligentia تعبیر داده است که مترجمان انگلیسی به‌جای آن از کلمهٔ understanding استفاده کرده‌اند که در زبان فارسی با فهم مناسب است لذا ما هم جهت رعایت متن از فهم و مشتقات آن استفاده می‌کنیم ولو در مواردی خوشایند فارسی‌زبانان نباشد. و در گذشته توجه دادیم که او کلمات cognitio و intelligentia و هم ریشه‌های آنها را مرادف هم و به‌جای هم استعمال کرده است.

۵۶. حاصل کلام اینکه انسان فقط در صورتی طبق فضیلت عمل می‌کند که مطابق احکام عقل عمل کند.

۵۷. یعنی مطلقاً برطبق فضیلت عمل کردن عبارت است از برطبق احکام عقل عمل کردن، زندگی کردن و حفظ وجود خود کردن.

۵۸. قضیهٔ ۳، بخش ۳ چنین بود: «افعال نفس تنها از تصورات تام ناشی می‌شوند». ملاحظه می‌شود که مؤلف خود اصطلاحاتش را تغییر می‌دهد.

مفید است (نتیجهٔ قضیه ۲۲، همین بخش)

قضیهٔ ۲۵. هیچ‌کس نمی‌کوشد وجود خود را به خاطر چیز دیگری حفظ کند[59].

برهان: آن کوشش که هر شیئی به موجب آن تلاش می‌کند که وجود خود را حفظ کند، فقط به‌وسیلهٔ ذات خود شیء تعریف می‌شود (قضیهٔ ۷، بخش ۳) و ضرورتاً فقط از این ذات، نه از ذات دیگر، نشأت می‌گیرد (قضیهٔ ۶، بخش ۳) که هر شیئی می‌کوشد تا وجود خود را حفظ کند. این قضیه همچنین از نتیجهٔ قضیهٔ ۲۲، همین بخش واضح است، زیرا اگر کسی بکوشد تا وجود خود را، به‌خاطر شیء دیگری حفظ کند در این صورت لازم می‌آید که آن شیء اساس نخستین فضیلت او باشد (چنان‌که خود بدیهی است) امری که (به‌موجب همان نتیجه) نامعقول است، بنابراین، هیچ‌کس نمی‌کوشد تا وجودش را الی آخر. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۶. ما هر کوششی که تحت هدایت عقل به‌کار می‌بریم جز برای فهمیدن نیست[60]. **و نفس از این حیث که عقل را به‌کار می‌گیرد تنها، چیزی را برای خود مفید می‌داند، که او را به فهمیدن رهبری کند**[61].

برهان: کوشش برای «حفظ وجود خود» چیزی نیست مگر ذات شیء (قضیهٔ ۷، بخش ۳) که از این حیث که کماهو وجود دارد، تصور شده است که قدرت حفظ وجود (قضیهٔ ۶، بخش ۳) و نیز انجام دادن اعمالی را دارد که فقط از این ذات، نه از ذات شیئی دیگر بالضروره ناشی می‌شوند (به تعریف خواهش در تبصرهٔ قضیهٔ ۹، بخش ۳ نگاه کنید). اما ذات عقل چیزی جز نفس ما از این حیث که به‌طور واضح و متمایز می‌فهمد نیست (به تعریف فهم واضح و متمایز، در تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰، بخش ۲ نگاه کنید). بنابراین (قضیهٔ ۴۰، بخش ۲) هر کوششی که به‌وسیلهٔ عقل انجام می‌دهیم جز کوشش برای فهمیدن چیز دیگری نیست. به‌علاوه، از آنجا که این کوشش که نفس از این حیث که

۵۹. یعنی حفظ وجود کردن همان‌طور که اساس فضیلت است، غایت نهائی فضیلت هم هست.

۶۰. B. هر کاری که می‌کوشیم با تحت هدایت عقل انجام دهیم، چیزی نیست جز فهمیدن.

۶۱. در این قضیه و قضایای ۲۷ و ۲۸ این بخش در مقام اثبات این امر است که حیاتی که مقصود بالذات است همان حیات عقلانی یا زندگی بر طبق عقل و حکم آن است.

به تعقّل می‌پردازد[62]، به موجب آن می‌کوشد تا وجودش را حفظ کند، جز برای فهمیدن نیست (به موجب بخش اول این برهان)، نتیجه می‌شود (نتیجهٔ قضیه ۲۲، همین بخش) که این کوشش برای فهمیدن اساس یگانه و نخستین فضیلت است و (قضیهٔ ۲۵، همین بخش) ما به خاطر هیچ غایتی برای فهم امور نمی‌کوشیم[63]، بلکه برعکس، نفس از این حیث که تعقّل می‌کند نمی‌تواند چیزی را برای خود خیر تصور کند، مگر آنچه را که موجب فهم می‌شود (تعریف ۱، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۷. هیچ‌چیز نیست که ما به‌طور یقین بدانیم که خیر یا شر است مگر آنچه واقعاً منتهی به فهم می‌شود، یا از فهم جلوگیری می‌کند.

برهان: نفس، از این حیث که به تعقّل می‌پردازد، چیزی جز فهم نمی‌خواهد و چیزی را برای خود مفید نمی‌داند مگر آنچه را منتهی به فهم است (قضیهٔ ۲۶، همین بخش). اما نفس (قضایای ۴۱ و ۴۳، بخش ۲ با تبصره، درباره امور به یقین نمی‌رسد، مگر از این حیث که دارای تصورات تام است یا (که به موجب تبصرهٔ قضیهٔ ۴۰، بخش ۲، همان است) از این حیث که به تعقّل می‌پردازد. بنابراین هیچ چیز نیست که به‌طور یقین بدانیم که برای ما خیر است مگر آنچه واقعاً منتهی به فهم می‌شود و برعکس هیچ چیز نیست که بدانیم که برای ما شر است مگر آنچه بتواند مانع فهم ما شود. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۸. عالیترین خیر نفس شناخت خداست، و عالیترین فضیلت نفس این است که خدا را بشناسد.

برهان. عالیترین شیء که نفس می‌تواند بفهمد خداست، یعنی (تعریف ۶، بخش ۱) موجودی که مطلقاً نامتناهی است و بدون او (قضیهٔ ۱۵، بخش ۱) ممکن نیست، چیزی وجود یابد یا به تصور آید، و بنابراین (قضایای ۲۶ و ۲۷، همین بخش) آن چیزی که بیشتر برای نفس سودمند است، یا (تعریف ۱، همین بخش) عالیترین خیر نفس است، همان شناخت خداست. به‌علاوه نفس فقط از این حیث که می‌فهمد، فعال است (قضایای ۱

۶۲. به پاورقی تبصره قضیهٔ ۴۰، بخش ۲ مراجعه شود.

۶۳. همین است که ارسطو می‌گوید حیات تفکر مطلوب لذاته است که سعادت نهائی عالم و آدمی است. Nichomachean Ethics, BK. 10 chap. 7 ترجمه اسحق، ص ۳۴۹

و ۳، بخش ۳) و فقط از این حیث است که (قضیهٔ ۲۳، همین بخش). علی‌الاطلاق می‌توان گفت که فعلیت آن برطبق فضیلت است. بنابراین فضیلت مطلق نفس عبارت از فهم است، اما عالی‌ترین شیئی که نفس می‌تواند بفهمد خداست (چنانکه قبلاً مبرهن ساخته‌ایم) و بنابراین عالی‌ترین فضیلت نفس فهم، یا شناخت خداست[۶۴]. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۹. **هیچ شیء جزئی که طبیعتش با طبیعت ما کاملاً متفاوت باشد نمی‌تواند قدرت فعالیت ما را تقویت یا از آن جلوگیری کند و مطلقاً ممکن نیست شیئی نسبت به ما خیر یا شر باشد، مگر آنکه با ما وجه مشترکی داشته باشد[۶۵].**

برهان: قدرتی که هر شیء جزئی و در نتیجه (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۰، بخش ۲) انسان با آن وجود می‌یابد یا فعلی انجام می‌دهد به‌وسیلهٔ شیء جزئی دیگری موجب است (قضیهٔ ۲۸، بخش ۱) که طبیعت آن (قضیهٔ ۶، بخش ۲) باید به‌وسیلهٔ همان صفتی فهمیده شود که طبیعت انسان به‌وسیلهٔ آن تصور می‌شود و لذا، قدرت فعلیت ما، به هر طریقی که به تصور آید، ممکن است به‌وسیلهٔ شیء جزئی دیگری که با ما وجه مشترکی دارد موجب شود و در نتیجه تقویت یا از آن جلوگیری شود، نه به‌وسیلهٔ قدرت شیء دیگری که طبیعتش کاملاً با طبیعت ما فرق دارد. و از آنجا که ما شیئی را خیر یا شر می‌نامیم که علت لذّت یا اَلَم باشد (قضیهٔ ۸، همین بخش)، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۳) قدرت فعلیت ما را افزایش یا کاهش دهد، تقویت یا جلوگیری کند. لذا ممکن نیست هیچ شیء جزئی که طبیعتش کاملاً با طبیعت ما مغایر است برای ما خیر یا شر باشد. مطلوب ثابت شد.

۶۴ زیرا شناخت خداوند است که باعث می‌شود که حیات ما عقلانی محض، و با عقل ما عقل الهی باشد.

۶۵ چنانکه گذشت از این قضیه تا قضیهٔ ۴۰ بحث در خصوص جامعه و مدینه است، که او پس از این که دربارهٔ تعالی حیات عقلانی سخن گفت، بحث خود را متوجه اساس حیات اجتماعی کرد، زیرا به‌نظر وی حیات عقلانی جز در جامعه و مدینه به حد کمال خود نمی‌رسد، و تا وقتی که انسان در انزوا و تنهایی به سر می‌برد، عقلش ناقص است (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۸، همین بخش)، لذا پس از بحث دربارهٔ حیات عقلانی، بحث دربارهٔ جامعه و مدینه مناسب آمد و او این بحث را در این قضیه و قضایای ۳۰ و ۳۱ همین بخش با گزارش قوانین مخصوص انداموارگی فردی آغاز می‌کند. خلاصه و جوهرهٔ ادعا و استدلال وی در قضایای مذکور این است که یک شیء، از این حیث که مخالف بدن ماست، شر است و از این حیث که موافق بدن ماست خیر. و این را قانون کلی وظیفه‌الاعضایی بدن انسان تلقی می‌کند که به احتمال قوی از مشاهدهٔ جریان معمولی جذب و تحلیل غذا به‌دست آورده است.

قضیهٔ ۳۰. **ممکن نیست شیئی به سبب وجه مشترکی که با طبیعت ما دارد شر باشد، بلکه از این حیث که برای ما شر است مخالف ماست.**

برهان: ما شیئی را شر می‌نامیم که علت اَلَم باشد (قضیهٔ ۸، همین بخش)، یعنی (به‌موجب تعریف اَلَم در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۳) از قدرت فعلیت ما بکاهد، یا از آن جلوگیری کند، بنابراین، اگر شیئی به سبب وجه مشترکی که با ما دارد شر می‌بود، می‌بایست آن وجه مشترکی را که با ما دارد کاهش دهد یا از آن جلوگیری کند که این امر (قضیهٔ ۴، بخش ۳) نامعقول است[۶۶]. بنابراین هیچ شیئی به سبب وجه مشترکی که با ما دارد نمی‌تواند نسبت به ما شر باشد، بلکه برعکس، از این حیث که شر است، یعنی (چنانکه قبلاً نشان داده‌ایم)، از این حیث که می‌تواند از قدرت فعلیت ما بکاهد یا از آن جلوگیری کند (قضیهٔ ۵، بخش ۳) مخالف ماست. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۱. **یک شیء، از این حیث که موافق طبیعت ماست بالضروره خیر است**

برهان: هر شیئی از این حیث که موافق طبیعت ماست (قضیهٔ قبلی) ممکن نیست شر باشد، بنابراین، ضرورةً باید یا خیر باشد و یا نه خیر و نه شر. اگر مورد اخیر فرض شود، یعنی نه خیر باشد و نه شر، از طبیعت آن چیزی ناشی نمی‌شود (اصل متعارف ۳، بخش ۱ و تعریف ۱، همین بخش) که به حفظ طبیعت ما یعنی (بنا به فرض) به حفظ طبیعت خود شیء منجر شود. امّا (قضیهٔ ۶، بخش ۳) این نامعقول است، و بنابراین یک شیء، از این حیث که موافق طبیعت ماست، بالضروره خیر خواهد بود. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا نتیجه می‌شود که یک شیء هر چه با طبیعت ما موافق‌تر باشد برای ما سودمندتر خواهد بود، یعنی به همان اندازه بهتر خواهد بود و برعکس یک شیء هر اندازه که برای ما سودمندتر باشد با طبیعت ما موافق‌تر خواهد بود. زیرا، از این حیث که موافق طبیعت ما نیست، ضرورةً یا متفاوت با آن است و یا مخالف آن. اگر متفاوت باشد (قضیهٔ ۲۹، همین بخش)، در این صورت نه می‌تواند خیر باشد و نه شر، اما اگر مخالف باشد، در این صورت با شیئی هم که موافق طبیعت ماست مخالف خواهد بود، یعنی (قضیهٔ ۳۱، همین بخش) مخالف خیر خواهد بود و به‌عبارت دیگر شر خواهد بود و لذا ممکن

۶۶ زیرا هیچ چیز خود خود را از بین نمی‌برد

نیست شیئی خیر باشد، مگر از آن حیث که موافق طبیعت ما باشد و بنابراین، یک شیء هر چه با طبیعت ما موافق‌تر باشد سودمندتر خواهد بود و بالعکس. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۲. انسانها از این حیث که دستخوش انفعالاتند، نمی‌توان گفت که طبیعة با هم موافقند[67].

برهان: وقتی گفته می‌شود که اشیاء طبعه با هم موافقند، مقصود این است که آنها در قدرت با هم موافقند (قضیه ۷، بخش ۳)، نه در ضعف یا در سلب و در نتیجه (تبصرهٔ قضیهٔ ۳، بخش ۳) نه در انفعال، و لذا از این حیث که انسانها دستخوش انفعالاتند، نمی‌توان گفت که آنها طبیعه با هم موافقند. مطلوب ثابت شد.

تبصره: این قضیه خود بدیهی است. زیرا کسی که می‌گوید سیاه و سفید فقط در این امر با هم موافقند که هیچ‌کدام سرخ نیستند، در واقع تصدیق می‌کند که سیاه و سفید مطلقاً در چیزی با هم موافق نیستند. همین‌طور اگر بگوییم که سنگ و انسان فقط در این امر با هم موافقند که هر دو متناهی یا ضعیفند یا به ضرورت طبیعتشان وجود ندارند، یا هر دو تا حد نامحدودی محکوم علل خارجیند، تصدیق[68] می‌کنیم که سنگ و انسان در چیزی با هم موافق نیستند، زیرا اشیائی که فقط در سلب یا در چیزی که ندارند با هم موافقند، درواقع در چیزی با هم موافق نیستند.

قضیهٔ ۳۳. ممکن است انسانها، از این حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالات می‌شوند، طبیعه با هم متفاوت باشند، و یک انسان و همان انسان به همان اندازه که دستخوش انفعالات می‌شود متغیّر و متلوّن است.

برهان: ممکن نیست طبیعت یا ذات عواطف فقط به‌وسیلهٔ ذات یا طبیعت ما تبیین

---

۶۷. یا «آنها طبعاً به هم شباهت ندارند». از این قضیه تا قضیه ۳۷ می‌کوشد تا فواید کلی ناساموارگی فردی را (که در قضایای ۲۹، ۳۰ و ۳۱ دربارهٔ آن سخن گفت، و ما در پاورقی قضیهٔ ۲۹ بدان اشاره کردیم) به ناسامواری (ارگنیسم) اجتماعی اطلاق کند. مثلاً همین قضیه که می‌گوید تا انسانها دستخوش انفعالاتند طبعاً با هم اختلاف دارند، نقیصه‌ای است مبین ناساموارگی فردی و جمعی، که در قضیهٔ بعدی هم تأکید می‌کند که فردی که دستخوش انفعالات است متلوّن و متغیر است و نظراتش مختلف و متغیر هم.

۶۸. یا «یعنی لااطلاق تصدیق می‌کنیم».

شود (تعریف ۱ و ۲، بخش ۳)، بلکه باید به‌وسیلهٔ قدرت یعنی (قضیهٔ ۷، بخش ۳) طبیعت علل خارجی در مقایسه با طبیعت ما تبیین شود و از اینجا برمی‌آید که هر عاطفه‌ای به تعداد اشیائی که ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند، انواع متعدد دارد (قضیهٔ ۵۶، بخش ۳)، و انسانها نیز به‌وسیلهٔ یک شیء و همان شیء به طرق مختلف متأثر می‌شوند (قضیهٔ ۵۱، بخش ۳)، و به همان اندازه طبیعةً با هم تفاوت می‌یابند و بالأخره یک انسان و همان انسان (قضیهٔ ۵۱، بخش ۳) نسبت به شیء واحد به طرق مختلف متأثر می‌شود، و به همان اندازه متغیّر و متلوّن است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۴. ممکن است انسانها از این حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالات می‌شوند مخالف هم باشند.

برهان: مثلاً ممکن است شخصی به نام «پتر» علت الم «پل» باشد زیرا چیزی دارد همانند آنچه مورد نفرت «پل» است (قضیهٔ ۱۶، بخش ۳) یا به این جهت که فقط او دارای چیزی است که «پل» هم به آن عشق می‌ورزد (قضیهٔ ۳۲، با تبصره‌اش، بخش ۳) و یا به جهات دیگر (که همهٔ آنها، در تبصرهٔ قضیهٔ ۵۵، بخش ۳ ذکر شده است) و لذا (تعریف ۷ عواطف) به سهولت اتفاق می‌افتد که «پل» از «پتر» متنفر می‌شود و در نتیجه (قضیهٔ ۴۰، با تبصره‌اش، بخش ۳)، «پتر» هم، متقابلاً از «پل» متنفر می‌شود و به این ترتیب آنها می‌کوشند (قضیهٔ ۳۹، بخش ۳) تا به یکدیگر آزار برسانند، یا به‌عبارت دیگر (قضیهٔ ۳۰، همین بخش) آنها مخالف یکدیگر می‌شوند. اما عاطفهٔ الم همیشه انفعال است (قضیهٔ ۵۹، بخش ۳)، و بنابراین انسانها از این حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالاتند، ممکن است مخالف یکدیگر شوند. مطلوب ثابت شد.

تبصره. من گفتم که «پل» از «پتر» متنفر می‌شود، زیرا تخیل می‌کند که «پتر» دارای چیزی است که او به آن عشق می‌ورزد، در نظر اول از آن چنین برمی‌آید که آنها از آن جهت به یکدیگر آزار می‌رسانند که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند و در نتیجه طبیعةً موافق یکدیگرند و اگر این درست باشد، آنگاه قضایای ۳۰ و ۳۱ این بخش نادرست خواهد بود. اما اگر موضوع را دقیق بررسی کنیم، خواهیم دید که همهٔ این امور کاملاً با هم موافقند. زیرا «پتر» و «پل» از این حیث که طبیعةً موافق یکدیگرند، یعنی از این حیث

که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند از یکدیگر متنفر نیستند، بلکه از این حیث از هم متنفرند که با یکدیگر اختلاف دارند. زیرا از این حیث که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند عشق هر یک به سبب آن تقویت می‌شود (قضیهٔ ۳۱، بخش ۳)، یعنی (تعریف ۶ عواطف) لذّت هر یک به سبب آن افزایش می‌یابد. بنابراین از این حیث که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند و طبیعةً با هم موافقند، هیچ موجب آزار یکدیگر نیستند. برعکس همان‌طور که گفته‌ام آنچه آنها را موجب آزار یکدیگر می‌کند فقط اختلافی است که بنا به فرض طبیعةً میان آنها موجود است. زیرا ما فرض می‌کنیم که «پتر» تصور معشوقی را دارد که اکنون در تصرف اوست، و برعکس «پل» تصور معشوقی را دارد که اکنون فاقد آن است، بنابراین اوّلی متأثر از لذّت است و دومی متأثر از اَلَم و به همین جهت آنها مخالف یکدیگرند. ما به همین ترتیب، به سهولت می‌توانیم نشان دهیم که علل دیگر نفرت، تنها بر این واقعیت مبتنی است، که انسانها طبیعةً با هم اختلاف دارند نه بر این که در چیزی با هم موافقند.

قضیهٔ ۳۵. انسانها، فقط از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره همیشه طبیعةً با هم موافقند.

برهان: انسانها، از این حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالاتند، ممکن است طبیعةً با هم اختلاف داشته باشند (قضیهٔ ۳۳، همین بخش) و مخالف یکدیگر باشند (قضیهٔ ۳۴، همین بخش). اما گفته شد که انسانها فقط از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، فعّالند (قضیهٔ ۳، بخش ۳)، و لذا هر چه از طبیعت انسان ناشی می‌شود، از این حیث که به‌وسیلهٔ عقل تبیین می‌شود (تعریف ۲، بخش ۳)، باید فقط به‌واسطهٔ طبیعت انسان، به‌عنوان علت نزدیک آن فهمیده شود. اما از آنجا که هر کس، طبق قوانین طبیعتش، چیزی را می‌خواهد که آن را برای خود خیر می‌داند و می‌کوشد چیزی را نفی کند که آن را شر می‌داند (قضیهٔ ۱۹، همین بخش) و چون هر چیزی که به موجب احکام عقل آن را خیر و یا شر می‌دانیم آن بالضروره خیر یا شر است (قضیهٔ ۴۱، بخش ۲)، و لذا نتیجه می‌شود که انسانها، فقط از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره اموری را انجام می‌دهند که بالضروره برای طبیعت انسانی، و در

نتیجه برای هر انسانی خیر است یعنی (نتیجهٔ قضیهٔ ۳۱، همین بخش) که با طبیعت هر انسانی موافق است، و بنابراین انسانها از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره همیشه با هم موافقند. مطلوب ثابت شد.

نتیجهٔ ۱: در طبیعت، شیء جزئیی وجود ندارد که برای انسان مفیدتر از انسانی باشد که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند، زیرا چیزی برای انسان مفیدتر است که با طبیعتش موافقتر است (نتیجهٔ قضیهٔ ۳۱، همین بخش)، یعنی انسان (چنانکه خود بدیهی است). اما انسان وقتی مطلقاً بر طبق قوانین طبیعت رفتار می‌کند که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند (تعریف ۲، بخش ۳) و تنها در چنین صورتی است که همیشه ضرورةً با طبیعت انسانی دیگر موافق است (قضیهٔ ۳۵، همین بخش)، بنابراین شیء جزئیی وجود ندارد که برای انسان مفیدتر از انسانی باشد که الی آخر. مطلوب ثابت شد.

نتیجهٔ ۲: وقتی که هر انسانی بیشتر در طلب آن چیزی باشد که برایش مفید است آنگاه انسانها از همه وقت برای یکدیگر مفیدترند، زیرا انسان هر چه بیشتر در طلب چیزی باشد که برایش مفید است و هر چه در حفظ وجودش کوشش کند به همان اندازه دارای فضیلت بیشتری خواهد بود (قضیهٔ ۲۰، همین بخش)، یا به‌عبارت دیگر (تعریف ۸، همین بخش)، دارای قدرت بیشتری خواهد بود تا بر طبق قوانین طبیعتش عمل کند، یعنی (قضیهٔ ۳، بخش ۳)، تحت هدایت عقل زندگی کند. اما انسانها وقتی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بیش از هر وقت دیگر طبیعةً با هم موافقند (قضیهٔ ۳۵، همین بخش)، بنابراین (به موجب نتیجهٔ قبل) وقتی که هر انسانی بیشتر در طلب چیزی باشد که برایش مفید است آنگاه انسانها از همه وقت برای یکدیگر مفیدتر خواهند بود. مطلوب ثابت شد.

تبصره: آنچه را هم اکنون نشان دادیم، تجربهٔ روزانه نیز در موارد متعدد و با شواهدی برجسته تأیید می‌کند، تا حدی که این سخن ورد زبانها است که «انسان خدای انسان است»، با وجود این بسیار کم اتفاق می‌افتد که انسانها تحت هدایت عقل زندگی کنند، بلکه برعکس اغلب به یکدیگر حسد می‌ورزند و مایهٔ آزار یکدیگرند. با وجود این، به ندرت می‌توانند زندگی را در تنهایی به سر برند و این تعریف که انسان حیوانی اجتماعی است در نظر اکثر انسانها کاملاً واضح است.[69] و در حقیقت انتظام امور چنان است که از

۶۹. اشاره به عقیده و تعریف ارسطو ست که انسان را مدنی بالطبع می‌داند. مراجعه شود به

←

اجتماع انسانها بیشتر سود عاید می‌شود تا زیان. بنابراین، بگذار بد هجوکنندگان هر اندازه که می‌خواهند کارهای انسان را استهزا کنند، متألهان آنها را لعن کنند، مالیخولیاییها تا حدی که می‌توانند زندگی سخت و ناهنجار را بستایند، انسانها را تحقیر و جانوران را تحسین کنند، با وجود این انسانها در خواهند یافت که با کمک متقابل با سهولت بیشتر می‌توانند احتیاجات خود را برطرف سازند و این که تنها به‌وسیلهٔ نیروی متحدشان می‌توانند از خطراتی که آنها را تهدید می‌کند رهایی یابند. در اینجا دربارهٔ این نکته که مطالعه و شناخت اعمال انسانها به مراتب بهتر و ارزنده‌تر از مطالعه و شناخت اعمال جانوران است، چیزی نمی‌گویم. در جای دیگر به تفصیل بیشتر بررسی خواهم کرد.

قضیهٔ ۳۶. عالیترین خیری که اصحاب فضیلت از آن بهره‌مندند مشترک میان همگان است، و همه می‌توانند به‌طور مساوی از آن برخوردار شوند.

برهان: عمل کردن بر طبق فضیلت، همان عمل کردن تحت هدایت عقل است (قضیهٔ ۲۴، همین بخش) و هر کوششی که از روی عقل به‌کار می‌بریم کوشش برای فهم است (قضیهٔ ۲۶، همین بخش)، و لذا (قضیهٔ ۲۸، همین بخش) عالیترین خیری که اصحاب فضیلت از آن بهره‌مندند معرفت خداوند است، یعنی (قضیهٔ ۴۷، بخش ۲ با تبصره‌اش) خیری که میان همه مشترک است و ممکن است همهٔ انسانها، از این حیث که طبیعت یکسان دارند، به‌طور مساوی از آن برخوردار شوند.[۷۰] مطلوب ثابت شد.

تبصره: اگر کسی سؤال کند: اگر عالیترین خیری که اصحاب فضیلت از آن بهره‌مندند میان همه مشترک نمی‌بود، چه می‌شد؟ آیا در این صورت مانند موضوع فوق (قضیهٔ ۳۴، همین بخش) این نتیجه به‌دست نمی‌آمد که انسانهایی که طبق هدایت عقل زندگی می‌کنند،

Politics. BK. 1, Chap. 2. 1253a در شرح و توصیف اسپینوزا از جامعه و مدینه به نکته برجسته‌ای بر می‌خوریم که در این تبصره و قضایای بعدی بدانها اشاره شده است. این وجود بنای اجتماعی بودن در طبیعت انسان، که از همان عقیدهٔ ارسطو نشأت گرفته است تا تصور تشکیل جامعه و مقایسه میان ناسازگاری فردی و اجتماعی تا تصور یک هماهنگی پایهٔ سرشت اجتماعی است در رابطه میان اخلاق و سیاست و فرد و اجتماع.

۷۰. یعنی چون خیر عالی برای کسانی که طبق هدایت عقل زندگی می‌کنند و به دنبال فضیلت می‌روند معرفت خداوند و یا حیات عقلانی است، و این در میان همگان مشترک و برخورداری از آن به‌طور یکسان برای عموم میسر است، لذا از این جهت امکان ندارد که آنها مخالف یکدیگر باشند.

یعنی (قضیهٔ ۳۵، همین بخش) انسانها از این حیث که طبعاً موافق یکدیگرند مخالف یکدیگر باشند؟ پاسخ می‌دهیم که نه از ناحیهٔ تصادف، بلکه ناشی از خود طبیعت عقل است که عالیترین خیر انسان باید میان همه مشترک باشد، زیرا آن از خود ذات انسان از این حیث که به‌واسطهٔ عقل تعریف می‌شود استنتاج شده است و نیز انسان بدون قدرت برخورداری از این خیر اعلی نمی‌تواند وجود یابد یا به تصور آید، زیرا از لوازم ذات نفس انسانی است که شناخت تامی از ذات نامتناهی و سرمدی خدا داشته باشد (قضیهٔ ۴۷، بخش ۲).

قضیهٔ ۳۷. اصحاب فضیلت خیری را که برای خود طلب می‌کنند برای دیگران هم می‌خواهند و هر چه معرفت آنان به خدا بیشتر باشد این امر [خیرخواهی نسبت به دیگران] بیشتر خواهد بود.[۷۱]

برهان: انسانها، از این حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند برای یکدیگر مفیدترند (نتیجهٔ ۱، قضیهٔ ۳۵، همین بخش) و لذا ما (قضیهٔ ۱۹، همین بخش) تحت هدایت عقل می‌کوشیم تا انسانها را وادار سازیم که تحت هدایت عقل زندگی کنند. ما کسانی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند، یعنی اصحاب فضیلت (قضیهٔ ۲۴، همین بخش) خیری را که طالب آنند همان فهم است (قضیهٔ ۲۶، همین بخش) و بنابراین، خیری را که برای خود طلب می‌کنند، آن را برای دیگران نیز می‌خواهند. به‌علاوه این خواهش، از این حیث که به نفس مربوط است، همان ذات نفس است (تعریف ۱ عواطف). اما ذات نفس عبارت است از شناخت (قضیهٔ ۱۱، بخش ۲)، که مستلزم شناخت خداست (قضیهٔ ۴۷، بخش ۲)، و آن[۷۲]، بدون این شناخت ممکن نیست وجود یابد یا به تصور آید (قضیهٔ ۱۵، بخش ۱) و بنابراین، شناخت خدا که ذات نفس مستلزم آن است، هر اندازه عظیم‌تر باشد، به همان نسبت خواهشی که اصحاب فضیلت به موجب آن آنچه خود طلب می‌کنند برای دیگران هم می‌خواهند، شدت خواهد یافت. مطلوب ثابت شد.

برهان دیگر: انسان اگر ببیند که خیری را که برای خود طلب می‌کند و به آن عشق

۷۱. یعنی در خصوصیات و برکات حیات عقلانی و معرفت خداوند این است که کسی که آن را برای خود می‌خواهد برای دیگران هم می‌خواهد و این خواهش نوع‌پرستانه، متناسب با فزونی معرفت خداوند فزونی می‌یابد.

۷۲. یعنی ذات نفس.

می‌ورزد، دیگران هم به آن عشق می‌ورزند، عشقش به آن استوارتر خواهد شد (قضیهٔ ۳۱، بخش ۳) و بنابراین (نتیجهٔ قضیهٔ ۳۱، بخش ۳) کوشش خواهد کرد تا دیگران هم، به آن عشق ورزند و از آنجا که این خیر (قضیهٔ ۳۶، همین بخش) میان همه مشترک است و همگان می‌توانند از آن برخوردار شوند، لذا او کوشش خواهد کرد (به‌موجب همین دلیل) تا وسیله‌ای فراهم آورد که دیگران هم از آن برخوردار شوند و بنابراین (قضیهٔ ۳۷، بخش ۳) هر چه او خود بیشتر از آن بهره‌مند شود به همان اندازه بیشتر کوشش خواهد کرد که دیگران هم از آن بهره‌مند شوند. مطلوب ثابت شد.

تبصرهٔ ۱: کسی که فقط به سائقهٔ عاطفه می‌کوشد تا دیگران را وادارد که به آنچه خود عشق می‌ورزد عشق ورزند و طبق تمایل وی زندگی کنند، او فقط از روی هوس[۷۳] عمل می‌کند و بنابراین مورد نفرت کسانی است که تمایلات دیگر دارند و آنها نیز از روی هوس می‌کوشند تا دیگران را وادار سازند که طبق تمایلات آنان زندگی کنند. به‌علاوه چون عالیترین خیری که انسانها از یک عاطفه می‌طلبند[۷۴] غالباً طوری است که فقط یک شخص می‌تواند از آن بهره‌مند باشد، لذا عشاق از ثبات روحی برخوردار نیستند و در همان هنگامی که از ستایش کردن معشوقشان لذت می‌برند، می‌ترسند که مبادا، باورشان نکنند[۷۵]. اما کسی که می‌کوشد به‌وسیلهٔ عقل، نه هوس، دیگران را هدایت کند عملش موافق انسانیت و محبت است، و همواره از ثبات روحی کاملی برخوردار است. به‌علاوه من تمام خواهشها و تمام افعالی را که ما خود از این حیث که تصور خدا را داریم یا او را می‌شناسیم علت آنهاییم، به دین منسوب می‌دانم. خواهش انجام کار خیر را که از زیستن تحت هدایت عقل نشأت می‌گیرد پارسایی می‌نامم. اگر انسانی تحت هدایت عقل زندگی کند، من به خواهشی که او را بر آن می‌دارد تا با دیگران پیوند دوستی برقرار کند نام شرافت[۷۶] می‌دهم. آنچه را مورد ستایش انسانهایی است که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند شریف[۷۷] می‌نامم و

۷۳. لاتینی impulsus (impulse) در گذشته این کلمه را «انگیزه» ترجمه کردیم ولی اینجا هوس مناسب‌تر است.
۷۴. یا «انتظار دارند».
۷۵. یا «مورد قبول آنها واقع نشوند».
۷۶. لاتینی honestas (honesty) به‌جای آن می‌توان «تودّد» گفت. در اخلاق ناصری (مقالت اول، مقصد، فصل چهارم) آمده است: تودّد آن بود که طلب مودت اکفاء و اهل فضل کند به خوشروئی و نیکو سخنی. صداقت هم مناسب است.
۷۷. لاتینی honestus (honest) گرامی نیز مناسب است.

برعکس آنچه را مخالف استقرار دوستی است به نام خسیس[۷۸] می‌خوانم. به‌علاوه من نشان داده‌ام که مبانی مدینه[۷۹] چیست.

اکنون از آنچه در فوق مذکور افتاد به آسانی فرق میان فضیلت راستین و ضعف فهمیده می‌شود. به این معنی که فضیلت راستین چیزی جز زندگی کردن تحت هدایت عقل[۸۰] نیست، حال آنکه، ضعف فقط عبارت از این است که انسان خود را تحت تأثیر اشیاء خارجی قرار دهد و به‌وسیلهٔ آنها موجَب به انجام دادن اعمالی شود که مقتضای ساختمان عمومی اشیاء خارجی است، نه آنچه طبیعت خود او فقط به اعتبار خود اقتضا می‌کند. اینها اموری است که من در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۸، همین بخش وعده کرده بودم که مبرهن سازم. از آنچه گفته شد مشاهده می‌شود که قانون منع ذبح حیوانات بیشتر بر موهوم‌پرستی و رقت زنانه مبتنی است تا بر عقل سلیم. عقلی که به هدایت آن نفع خود را طلب می‌کنیم و به ما می‌آموزد که با انسانها یگانه شویم، نه با حیوانات یا اشیائی که طبیعت آنها با طبیعت انسانی[۸۱] متفاوت است، و همان حقی را که آنها بر ما دارند، ما نیز بر آنها داریم. در واقع، از آنجا که حق هر شخصی به‌وسیلهٔ فضیلت یا قدرت او تعریف می‌شود، حق انسانها بر حیوانات بیشتر از حق آنها بر انسانها است. با این همه من ابداً منکر این نیستم که حیوانات احساس دارند، بلکه آنچه انکار می‌کنم این است که به همین دلیل احساس داشتن آنها روا بدانیم که آنها را در راه منافع خود به‌کار بریم و با آنها آن‌گونه که مصلحتمان بیشتر اقتضا می‌کند رفتار کنیم، زیرا آنها در طبیعت همانند ما نیستند و عواطف آنها طبیعةً با عواطف انسانی مخالف است (تبصرهٔ قضیهٔ ۵۷، بخش ۳). اکنون باقی می‌ماند که باید شرح دهم که عدالت، بی‌عدالتی، گناه و بالاخره ثواب چیست. در خصوص اینها تبصرهٔ زیر را نگاه کنید.

تبصرهٔ ۲: در ذیل بخش ۱ وعده دادم شرح دهم که ستایش و سرزنش، ثواب و گناه، عدالت و بی‌عدالتی چیست؟ قبلاً معنای ستایش و سرزنش را در تبصرهٔ قضیهٔ ۲۹،

۷۸. turpe (base) پست نیز مناسب است. به‌طوری که ملاحظه می‌شود، مشتاً دستوری، پارسایی و شرافت را در فعالیت عقلی جستجو می‌کند.
۷۹. مدینه civitas (state) به‌معنائی که افلاطون در کتاب جمهوریت و فارابی در کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة به‌کار برده است.
۸۰. یا «طبق احکام عقل».
۸۱. یا «نوع انسان».

بخش ۳ نشان داده‌ام و اکنون باید دربارهٔ نقطه سخن بگویم ولی نخست باید چند کلمه‌ای دربارهٔ حالت مدنی و طبیعی انسان سخن گفته شود.

هرکس به موجب عالیترین حق طبیعی وجود دارد[82]. و در نتیجه هرکس به موجب این حق اموری را که از ضرورت طبیعتش نشأت می‌گیرند انجام می‌دهد و لذا هرکس به موجب عالیترین حق طبیعی خود میان خیر و شر قضاوت می‌کند و به چیزی توجه می‌کند، که برحسب مزاجش آن را نافع تشخیص می‌دهد (قضایای ۱۹ و ۲۰، همین بخش)، انتقام می‌گیرد (نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰، بخش ۳)، و می‌کوشد تا آنچه را که به آن عشق می‌ورزد حفظ کند و آنچه را که از آن نفرت دارد از بین ببرد (قضیهٔ ۲۸، بخش ۳). اگر انسانها به دستور عقل زندگی کنند، هرکسی بدون اینکه به دیگران آزاری برساند، از این حق طبیعی برخوردار خواهد بود (نتیجهٔ ۱، قضیهٔ ۳۵، همین بخش). اما از آنجا که انسانها دستخوش عواطفند (نتیجهٔ قضیهٔ ۴، همین بخش) که به مراتب بر قدرت و فضیلت انسانی تفوق دارند (قضیهٔ ۶، همین بخش) لذا آنها، غالبا به راههای مختلف کشیده می‌شوند (قضیهٔ ۳۳، همین بخش) و به مخالفت یکدیگر می‌پردازند (قضیهٔ ۳۴، همین بخش)، در حالی که به کمک یکدیگر نیازمندند (تبصرهٔ قضیهٔ ۳۵، همین بخش). انسانها برای اینکه بتوانند با هم در توافق زندگی کنند و کمک یکدیگر باشند، ضروری است که از حق طبیعی خود صرف‌نظر کنند و به یکدیگر اعتماد ورزند و کاری انجام ندهند که موجب ایذاء دیگران باشد. در این که چگونه ممکن است انسانها که ضرورةً دستخوش عواطف هستند (نتیجهٔ قضیهٔ ۴ همین بخش) و متلوّن و متغیّرند (قضیهٔ ۳۳، همین بخش) بتوانند، به یکدیگر اعتماد کنند و به هم اطمینان ورزند، از قضیهٔ ۷، همین بخش و قضیهٔ ۳۹، بخش ۳ واضح است. من در آنجا نشان داده‌ام که ممکن نیست از عاطفه‌ای جلوگیری شود، مگر به‌وسیلهٔ عاطفه‌ای که قویتر از آن و مخالف آن باشد، و اینکه هرکسی از ایذاء دیگران به واسطهٔ ترس از ایذاء شدیدتر امتناع می‌ورزد. لذا، طبق این قانون جامعه وقتی امکان استقرار

۸۲. مقصود این است که بودن عالیترین حق طبیعی انسان است. به عقیدهٔ وی حق طبیعی به قوهٔ ذاتی است و به سلطهٔ شرعی و اجتماعی بلکه رفتار بر طبق طبیعت خود و قوانین طبیعی عام است. مثلا بر طبق این حق است که ماهیان دریا موجب شده‌اند در آب شنا کنند و بزرگتران کوچکتران را بخورند. برای مزید اطلاع از نظر وی در خصوص حق طبیعی مراجعه شود به

Theologico Political Treatise, chap. 16.

می‌یابد که حق انتقام و قضاوت در خصوص خیر و شر را در دست خود نگه دارد. و در نتیجه دارای قدرت تقریر قاعدهٔ عمومی زندگی، وضع قوانین و حمایت از آنها باشد، اما نه به‌واسطهٔ عقل، که نمی‌تواند از عواطف جلوگیری کند (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، همین بخش)، بلکه به‌واسطهٔ مجازات[83]. این جامعه که به موجب قانون و با قدرت حفظ خود استقرار یافته، مدینه نامیده می‌شود و کسانی که تحت حمایت آن زندگی می‌کنند به نام شهروند خوانده می‌شوند. اکنون به سهولت می‌توان دید در حالت طبیعی چیزی نیست، که بر طبق وفاق عمومی خیر یا شر باشد، زیرا هرکسی در این حالت طبیعی فقط به فکر نفع شخصی خویش است و به حسب نوع تفکرش خیر و شر را مقرّر می‌دارد و از قاعده‌ای جز نفع شخصی پیروی نمی‌کند و به موجب هیچ قانونی موظف به اطاعت از کسی جز خود نیست. به این ترتیب ممکن نیست که گناه در حال طبیعی تصور شود، بلکه فقط در حالت اجتماعی قابل تصور است، یعنی حالتی که با وفاق عمومی خیر و شر مقرر شده و هرکس موظف به اطاعت از مدینه است. بنابراین گناه چیزی نیست، مگر نافرمانی که فقط طبق قانون مدینه کیفر دارد، و برعکس فرمانبرداری شهروند ثواب محسوب می‌شود و به همین جهت او شایستهٔ بهره‌وری از مزایای مدینه است. به‌علاوه، در حالت طبیعی هیچ‌کس، به موجب وفاق عمومی، صاحب چیزی نیست و در طبیعت، چیزی وجود ندارد که بتوان گفت که آن مخصوص این انسان است نه آن، بلکه همه چیز متعلّق به همه است، به‌طوری که در حالت طبیعی تصور دادن مال هرکس به خودش یا محروم کردن کسی از آنچه به او تعلق دارد ناممکن است، یعنی در حالت طبیعی امری واقع نمی‌شود که بتوان آن را عدالت و بی‌عدالتی نامید، بلکه فقط در حالت اجتماعی است که در آن به موجب وفاق عمومی مقرّر می‌شود که چه چیزی به فلان تعلق دارد و چه چیزی به بهمان. بنابراین عدالت و بی‌عدالتی، گناه و ثواب مفاهیم خارجیند، نه صفاتی که مُبیّن طبیعت نفس باشند. دربارهٔ این امور به حد کافی سخن گفتم.

۸۳. B. بهدست در رسالهٔ الهیات و سیاست شرط تحقق جامعهٔ دموکراسی و به‌اصطلاح اسپینوزا «مدینهٔ فاضله» (یعنی طبق نظر وی جامعه و مدینه‌ای که حتی‌الامکان در آن حقوق طبیعی افراد رعایت شود و هر عقیده‌ای مورد احترام باشد) را این می‌داند که هر فردی قدرت خود را به جامعه و مدینه تفویض کند، به‌طوری که مدینه به هر شیئی حق طبیعی مطلق یابد و در تقریر اوامر سلطهٔ مطلق پیدا کند، و افراد یا از روی اختیار و یا به‌علت خوف از مجازات از آن اطاعت کنند. برای مزید اطلاع مراجعه شود به همانجا.

قضیهٔ ۳۸. شیئی که بدن انسان را در وضعی قرار می‌دهد که به طرق متعدّد تحت تأثیر قرار گیرد و یا آن را مستعدّ سازد که اشیاء خارجی را به طرق متعدّد تحت تأثیر قرار دهد، برای انسان سودمند است و هر اندازه که بدن انسان به‌وسیلهٔ آن قابلیّت بیشتری پیدا کند که به‌طرق متعدّد تحت تأثیر قرار گیرد، یا اجسام را تحت تأثیر قرار دهد این سودمندی بیشتر خواهد بود و برعکس چیزی که این قابلیّت بدن را کاهش می‌دهد زیانمند است.

برهان: هر اندازه که بدن برای این نوع قابلیّت[84] مستعدتر باشد، نفس هم به همان اندازه برای درک مستعدتر خواهد بود (قضیهٔ ۱۴، بخش ۲)، و بنابراین، هر شیئی که بدن را در این وضع قرار می‌دهد و آن را برای این نوع قابلیّت مستعد می‌سازد بالضروره خیر یا سودمند است (قضایای ۲۶ و ۲۷، همین بخش)، و هر اندازه که قدرتش برای مستعد ساختن بدن برای این نوع قابلیّت بیشتر باشد، به همان اندازه سودمندتر خواهد بود، در حالی که برعکس (به موجب همان قضیهٔ ۱۴، بخش ۲، معکوس و قضیهٔ ۲۶ و ۲۷، همین بخش) هر اندازه که از استعداد بدن برای این قابلیّت بکاهد زیانمندتر است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۹. هر شیئی که تناسب حرکت و سکونی را که اجزای بدن انسان نسبت به یکدیگر دارند حفظ کند خیر است[85] و برعکس چیزی که باعث تغییر این تناسب باشد، شرّ است.

برهان: بدن انسان، برای حفظ خود، به اجسام متعدّد کثیری نیازمند است (اصل موضوع ۴، بخش ۲). اما آنچه به بدن انسان شکل می‌دهد این است که اجزای آن به نسبت معیّنی حرکات خود را به یکدیگر منتقل می‌سازند (تعریف قبل از حکم ۴، بعد از قضیهٔ ۱۳، بخش ۲). بنابراین، هر چه موجب شود که تناسب حرکت و سکون موجود میان اجزای بدن انسان محفوظ بماند، در عین حال حافظ شکل بدن انسان نیز هست، و نتیجةً (اصول موضوعه ۳ و ۶، بخش ۲) موجب می‌شود که بدن انسان به طرق متعدّد متأثر شود و اجسام خارجی را به طرق متعدد تحت تأثیر قرار دهد، و بنابرین (قضیهٔ ۳۸، همین

۸۴ یعنی قابلیّت تأثیر و تأثر

۸۵ یعنی فقط آن چیزی که بدن را برای ادامهٔ وجود طبیعتش قادر می‌سازد، خیر نیست بلکه چیزی هم که هویّت شخصیّت آن، یعنی تناسب حرکت و سکونی را که اجزای بدن انسان نسبت به هم دارند حفظ می‌کند، خیر است

بخش) خیر است. به‌علاوه هر چه موجب شود که میان اجزای بدن انسان تناسب حرکت و سکون دیگری برقرار شود (به موجب تعریفی که هم اکنون نقل شد) موجب می‌شود که بدن انسان شکل دیگری بپذیرد، یعنی (چنانکه خود بدیهی است، و ما در پایان پیشگفتار این بخش نشان دادیم) موجب می‌شود که بدن تباهی یابد و در نتیجه از استعداد بدن به این که به طرق متعدد تحت تأثیر قرار گیرد کاسته شود و لذا شرّ است (قضیهٔ ۳۸، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

تبصره: این که این امور تا چه اندازه ممکن است نفس را زیان یا فایده برسانند، در بخش پنجم شرح داده خواهد شد. با این همه باید در اینجا خاطرنشان کرد که به عقیدهٔ من، بدن وقتی که اجزایش در وضعی قرار گیرند که تناسب حرکت و سکون آنها نسبت به یکدیگر اختلال یابد می‌میرد[86]. زیرا نمی‌توان انکار کرد که ممکن است بدن انسان با حفظ دوران خون و امور دیگری که عامل حیات آن به‌شمار می‌آید، به طبیعت دیگری تغیّر یابد که کاملاً با طبیعت خود فرق داشته باشد. هیچ دلیلی مرا وادار نمی‌سازد این مطلب را تأیید کنم که بدن تنها وقتی می‌میرد که به جسد تغیّر یابد. حتی[87] تجربه هم ظاهراً عکس آن را به ما می‌آموزد. گاهی اتفاق می‌افتد که انسان آن چنان تغیّر می‌یابد که به سختی می‌توان گفت که او همان انسان قبلی است. چنانکه شنیده‌ام که یک شاعر اسپانیایی بیمار شد و با آنکه بعداً بهبود یافت، چنان زندگی گذشته‌اش را از یاد برد که باور نمی‌کرد که نمایشنامه‌ها[88] و غمنامه‌هایی که خود نوشته بود از آن اوست، و اگر زبان مادری خود را

۸۶ یعنی مرگ تنها وقتی اتفاق نمی‌افتد که بدن به جسد تبدیل شود، بلکه ممکن است انسان هنگامی که تغییراتی را می‌پذیرد، که به سهولت نمی‌توان گفت که او همان شخص اول است مرده به‌شمار آید، گرچه از نظر اعمال عضوی بدنی هنوز زنده باشد. به‌طوری که در قضیهٔ بعدی اشاره می‌شود، امر در مورد جامعه نیز از این قرار است. خیر آن چیزی است که باعث توافق کامل میان افراد مدینه و استقرار آن به‌عنوان یک واحد منظم باشد و شر آن است که برخلاف آن باشد و این یادآور مقایسهٔ افلاطون و فارابی میان عدالت در مدینه و سلامت بدن است. خلاصه به عقیدهٔ اسپینوزا حیات مدینه نیز مانند حیات فرد، تنها با از بین رفتن افراد آن که به‌منزلهٔ اعضای آن به‌شمار می‌آیند از بین نمی‌رود، بلکه با دگرگون شدن و از بین رفتن نهادها و فرهنگ مخصوص به خود که وسیلهٔ ادامهٔ حیات تاریخی می‌باشند نیز از بین می‌رود و لذا آن گروه از یهودیان اسپانیا که از فرهنگ گذشته خود بریدند با اینکه از نظر طبیعی به کلی از بین نرفتند ولی در واقع دیگر یهود نبودند. برای مزید اطلاع مراجعه شود به

Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, chap 3 & 18

۸۷ یا «در واقع»

۸۸ یا «داستانها»

هم فراموش می‌کرد ممکن بود او را کودکی مسن به حساب آورد. اگر این باورنکردنی به‌نظر می‌آید، دربارهٔ کودکان چه خواهیم گفت؟ اشخاص بالغ تا آن اندازه طبیعت کودکان را با طبیعت خود متفاوت می‌پندارند که اگر از مشاهدهٔ دیگران دربارهٔ خود حدس نمی‌زدند نمی‌توانستند خود را قانع کنند که آنها هم روزی کودک بوده‌اند. اما برای اینکه مبادا برای اشخاص خرافی زمینه‌ای برای طرح سؤالهای جدیدی فراهم آورم ترجیح می‌دهم که در این باره بیش از این چیزی نگویم.

قضیهٔ ۴۰. هر چیزی که مردم را به زندگی اجتماعی سوق دهد، یعنی باعث شود که آنها با هم در توافق زندگی کنند، سودمند است و برعکس هر چیزی که موجب اختلاف در مدینه باشد شرّ است.

برهان: هر چیزی که موجب می‌شود که انسانها با هم در توافق زندگی کنند در عین حال باعث می‌شود که آنها تحت هدایت عقل زندگی کنند (قضیهٔ ۳۵، همین بخش) و بنابراین (قضایای ۲۶ و ۲۷، همین بخش) خیر است و برعکس (به همان دلیل) آنچه موجب اختلاف باشد شرّ است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۱. لذّت هرگز بذاته[89] شرّ نیست، بلکه خیر است، اما برعکس اَلَم بذاته[90] شرّ است.

برهان: لذّت (قضیهٔ ۱۱، بخش ۳ با تبصره‌اش) عاطفه‌ای است که قدرت فعالیّت بدن را می‌افزاید، یا تقویت می‌کند اما برعکس اَلَم عاطفه‌ای است، که از قدرت فعالیّت بدن می‌کاهد یا از آن جلوگیری می‌کند و بنابراین (قضیهٔ ۳۸، همین بخش) لذّت بذاته خیر است و جز آن، مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۲. ممکن نیست، نشاط افراطی باشد، بلکه همواره خیر است و برعکس افسردگی همواره شرّ است.

برهان: نشاط لذّتی است (نگاه کنید به تعریف آن در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۳)

۸۹. یا «لذّت آشکارا شر نیست»

۹۰. یا «الم آشکارا شر است»

که، از این حیث که به بدن مربوط است، عبارت از این است که همهٔ اجزای بدن به‌طور مساوی متأثّر شده باشند، یعنی (قضیهٔ ۱۱، بخش ۳)، قدرت فعالیّت بدن طوری افزایش یافته یا تقویت شده باشد که تمام اجزای بدن به همان تناسب قبلی حرکت و سکون خود را نسبت به هم حفظ کرده باشند. بنابراین نشاط همیشه خیر است و ممکن نیست افراطی باشد. اما افسردگی (به تعریف آن در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۳ نگاه کنید) المی است، که از این حیث که مربوط به بدن است عبارت از این است که قدرت فعالیّت بدن مطلقاً کاهش یافته، یا از آن جلوگیری شده است. بنابراین افسردگی (قضیهٔ ۳۸، همین بخش) همیشه شرّ است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۳. ممکن است خوشی افراطی و شرّ باشد، و ممکن است، اندوه، از این حیث که خوشی یا لذّت، شرّ است، خیر باشد.

برهان: خوشی لذّتی است که از این حیث که به بدن مربوط است، عبارت از این است که یک جزء بدن یا بعضی از اجزاء آن بیش از دیگر اجزاء متأثّر شود (به تعریف آن در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۳ نگاه کنید) و ممکن است قدرت این عاطفه آن اندازه شدید باشد که بر سایر افعال بدن تفوّق یابد (قضیهٔ ۶، همین بخش) و ممکن است آن‌چنان سخت عارض بدن شود که از استعداد تأثّر بدن به طرق متعدّد بکاهد و لذا ممکن است این عاطفه شرّ باشد (قضیهٔ ۳۸، همین بخش). اما برعکس درد که اندوه است ممکن نیست، به صرف اعتبار ذاتش خیر باشد (قضیهٔ ۴۱، همین بخش) ولی از آنجا که قدرت و افزایش آن به وسیلهٔ قدرت علّت خارجی در مقایسه با قدرت ما تبیین می‌شود (قضیهٔ ۵، همین بخش)، می‌توان، از قوّت این عاطفه درجات و انواع نامتناهی به تصور آورد (قضیهٔ ۳، همین بخش) و بنابراین می‌توان نوعی یا درجه‌ای از درد تصور کرد که بتواند از خوشی مُفرط جلوگیری کند و تا این حد (به موجب بخش اول این قضیه) مانع کاهش استعداد بدن شود و در این صورت ممکن است درد خیر باشد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۴. عشق و خواهش ممکن است افراطی باشند.

برهان: عشق لذّتی است (تعریف ۶ عواطف) همراه با تصور یک علت خارجی.

بنابرین، خوشی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۳) که همراه با تصور یک علت خارجی است عشق است، و لذا ممکن است عشق مُفرط باشد (قضیهٔ ۴۳، همین بخش). به‌علاوه شدّت خواهش متناسب است با عاطفه‌ای که خواهش از آن ناشی می‌شود (قضیهٔ ۳۷، بخش ۳). بنابراین همان‌طور که ممکن است عاطفه‌ای (قضیهٔ ۶، همین بخش) بر سایر افعال انسان تفوّق یابد، همین‌طور ممکن است خواهشی که از این عاطفه نشئت می‌گیرد، بر خواهشهای دیگر تفوّق یابد و در نتیجه مفرط آن به حدّ افراط خوشی باشد که در قضیهٔ قبلی نشان دادیم. مطلوب ثابت شد.

تبصره: نشاط که گفتم خیر است آسانتر از مشاهدهٔ آن تخیّل می‌شود، زیرا عواطفی که ما روزانه تحت تأثیر آنها قرار می‌گیریم معمولاً به آن جزء بدن مربوطند که بیش از اجزاء دیگر متأثر شده است و از این جاست که آن عواطف معمولاً به حدّ افراط می‌رسند و نفس را فقط در توجّه به یک موضوع معطّل می‌دارند به‌طوری که نمی‌تواند دربارهٔ موضوعات دیگر بیندیشد. و اگرچه انسانها دستخوش عواطف متعدّدی واقع می‌شوند، و به ندرت کسی پیدا می‌شود که همواره تحت تأثیر یک عاطفه و همان عاطفه قرار گیرد، با وجود این کسانی هم هستند که یک عاطفه و همان عاطفه عارض لازم آنهاست. ما گاهی انسانهایی را می‌بینیم که چنان تحت تأثیر موضوعی قرار گرفته‌اند که اگرچه آن موضوع حاضر نیست، با وجود این آن را در برابر خود حاضر می‌پندارند، و اگر این واقعه برای کسی پیش آید که در خواب نباشد ما او را هذیان‌گو، یا دیوانه می‌نامیم و کسانی را که در آتش عشق می‌سوزند و شب و روز دربارهٔ چیزی جز معشوقه خود نمی‌اندیشند، در دیوانگی کمتر از اینها نمی‌دانیم، که باعث خندهٔ ما می‌شوند. اما انسان حریصی که دربارهٔ چیزی جز تحصیل ثروت و پول نمی‌اندیشد و آدم شهرت‌طلبی که دربارهٔ چیزی جز سربلندی فکر نمی‌کند، از آنجا که آنها مایهٔ آزار دیگرانند و سزاوار نفرت انگاشته می‌شوند دیوانه خوانده نمی‌شوند. با این‌همه در واقع حرص، شهرت‌طلبی، شهوت و غیر آن از انواع جنونند، اگرچه از امراض به‌شمار نمی‌آیند.[91]

قضیهٔ ۴۵. هرگز ممکن نیست که نفرت خیر باشد.

۹۱. حکمای ما آنها را از امراض نفس می‌شمارند. مراجعه شود به اخلاق ناصری، مقالت اول، قسم دوم، فصل دهم. تهذیب الاخلاق و تطهیرالاعراق ابن مسکویه، المقالة السادسة.

برهان: ما می‌کوشیم تا انسانی را که به وی نفرت داریم نابود کنیم (قضیهٔ ۳۹، بخش ۳)، یعنی (قضیهٔ ۳۷، همین بخش) می‌کوشیم تا عملی انجام دهیم که شرّ است. بنابراین، هرگز ممکن نیست الی آخر. مطلوب ثابت شد.

تبصره: باید توجّه داشت که مقصود من از نفرت در اینجا و در قضایای بعد فقط نفرت به انسان است.

نتیجهٔ ۱: حسد، استهزا، بی‌اعتنایی، خشم، انتقام و عواطف دیگری که مربوط به نفرتند یا از آن ناشی می‌شوند شرّند. این معنی از قضیهٔ ۳۹، بخش ۳ و قضیهٔ ۳۷، همین بخش نیز آشکارا برمی‌آید.

نتیجهٔ ۲: هر چیزی که ما تحت تأثیر نفرت خواهان آن هستیم در مدینه شرّ و بی‌عدالتی به‌شمار می‌آید. این نیز از قضیهٔ ۳۹، بخش ۳ و از تعریف شیء حسن و بی‌عدالتی، در تبصرهٔ قضیهٔ ۳۷، همین بخش برمی‌آید.[92]

تبصره: من میان استهزا (که در تبصرهٔ ۱ این قضیه گفته‌ام شرّ است) و خنده فرقی عظیم می‌گذارم. زیرا خنده مانند مزاح چیزی جز لذّت نیست و لذا به شرط اینکه مُفرط نباشد بذاته خیر است[93] (قضیهٔ ۴۱، همین بخش). بنابراین فقط خرافات سختگیر و ملال‌آور انسان را از خنده بازمی‌دارند.[94] در اینکه چرا فرو نشاندن گرسنگی و تشنگی بیش از دور کردن افسردگی روا است؟ دلیلی که خود را با آن قانع کرده‌ام این است که نه الوهیت و نه هیچ انسانی[95] جز شخص حسود از ضعف یا بدبختی من خوشحال نمی‌شود، و ناله‌ها و آه‌ها و ترسها و دیگر نشانه‌های ناتوانی نفس را از فضایل ما به‌شمار نمی‌آورد، اما برعکس لذّتی که تحت تأثیرش قرار گرفته‌ایم هر اندازه شدیدتر باشد، کمالی که بدین وسیله به آن رسیده‌ایم عظیم‌تر خواهد بود، یعنی ضرورةً از طبیعت الهی بهره‌مند خواهیم شد. بنابراین وظیفه انسان عاقل است که حتی‌الامکان از اشیاء استفاده کند و از آنها متمتّع گردد اما مشروط بر این که به حدّ بیزاری نرسد، که در این صورت موجب تمتّع نخواهد

۹۲. ترجمهٔ B با متن لاتینی و ترجمه‌های دیگر فرق فاحش دارد.

۹۳. حکمای ما هم در حالی که استهزا را مذموم می‌دانند مزاح را به شرط اینکه مفرط نباشد محمود می‌شمارند (اخلاق ناصری، مقالت اول، قسم دوم، فصل دهم. تهذیب‌الاخلاق و تطهیرالاعراق، المقالة السادسة).

۹۴. یا: از لذت بردن بازمی‌دارند.

۹۵. یا: «نه خدا و نه انسان».

شد. من می‌گویم که وظیفهٔ انسان عاقل است که از غذاهای مطبوع و نوشیدنیهای گوارا، تا حدّ اعتدال تغذیه کند و با استفاده از عطرها، از زیبائی گیاهان سرسبز، آرایش، موسیقی، ورزش، تماشاخانه و نظایر آنها که انسان می‌تواند بدون ایذاء دیگران از آنها بهره‌مند گردد خود را نیرو دهد و قوّت یابد، زیرا بدن انسان از اجزای کثیری که طبیعةً با هم مختلفند و پیوسته به تغذیهٔ جدید و متنوع احتیاج دارند ترکیب یافته است. به‌طوری که تمامی بدن به‌طور مساوی مستعدّ انجام همهٔ اموری است که ممکن است از طبیعت آن ناشی شوند و در نتیجه نفس هم به‌طور مساوی مستعد است که در عین حال امور کثیری را بفهمد. این روش زندگی بهتر از همه هم با اصول ما سازگار است و هم با روش معمول زندگی. بنابراین هیچ روش زندگی بهتر و توصیه‌کردنی‌تر از این نیست. و نیازی نیست که در اینجا در این‌باره به تفصیل بیشتری[96] سخن گفته شود.

قضیهٔ ۴۶. کسی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند حتی‌الامکان می‌کوشد تا نفرت، خشم، یا بی‌اعتنائی دیگران را نسبت به خود با عشق و کرامت پاداش دهد.[97]

برهان: تمام عواطف وابسته به نفرت، شرّند (نتیجهٔ ۱، قضیهٔ ۴۵، همین بخش) لذا، انسانی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند حتی‌الامکان می‌کوشد تا تحت استیلای عواطف وابسته به نفرت قرار نگیرد (قضیهٔ ۱۹، همین بخش) و در نتیجه (قضیهٔ ۳۷، همین بخش) کوشش خواهد کرد که دیگران هم تحت استیلای این عواطف قرار نگیرند. اما نفرت با نفرت متقابل افزایش می‌یابد و برعکس، ممکن است با عشق از بین برود (قضیهٔ ۴۳، بخش ۳) به‌طوری که به عشق مبدّل شود (قضیهٔ ۴۴، بخش ۳). لذا کسی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند، می‌کوشد نفرت و غیر آن را با عشق پاسخ دهد، یعنی با کرامت (به تعریف آن در تبصرهٔ قضیهٔ ۵۹، بخش ۳ نگاه کنید). مطلوب ثابت شد.

تبصره: کسی که می‌خواهد آزار دیگران را با نفرت تلافی کند مطمئناً زندگی سختی خواهد داشت. اما برعکس، کسی که می‌کوشد تا نفرت را با عشق برطرف سازد، با لذت و اطمینان خاطر به مبارزه می‌پردازد و در برابر بسیار به همان آسانی مقاومت می‌کند که

96. B «به‌وضوح یا تفصیل بیشتری»

97. حاصل این قضیه و تبصره‌اش این است که، عاطفه‌ای خیر است، که تحت هدایت عقل، یا مطابق دستور عقل باشد.

در برابر اندک و به‌ندرت نیازمند یاری بخت است و کسانی که مغلوبش می‌شوند خود را با خوشحالی تسلیم وی می‌کنند، زیرا آنها نه به‌واسطهٔ فقدان نیرو بلکه به‌واسطهٔ افزایش نیروشان مغلوب شده‌اند. به هر حال تمام این حقایق آن‌چنان به‌وضوح از صرف تعریف عشق و عقل ناشی می‌شوند که دیگر به مبرهن ساختن تک‌تک آنها نیازی نیست.[98]

قضیهٔ ۴۷. ممکن نیست عواطف امید و ترس به ذات خود خیر باشند.

برهان: ممکن نیست عواطف امید و ترس، بدون اَلم وجود یابند، زیرا ترس (تعریف ۱۳ عواطف) اندوه یا الم است و امید (توضیح تعریف ۱۲ و ۱۳ عواطف) بدون ترس وجود نمی‌یابد. بنابراین (قضیهٔ ۴۱، همین بخش) ممکن نیست این عواطف به ذات خود خیر باشند، بلکه فقط از این حیث خیرند که بتوانند از افراط در لذّت جلوگیری کنند (قضیهٔ ۴۳، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

تبصره: می‌توان افزود که این عواطف به فقدان شناخت و ناتوانی نفس دلالت می‌کنند، و به همین دلیل اطمینان، یأس، خوشحالی و افسوس نشانه‌های ناتوانی نفسند. زیرا، اگرچه اطمینان و خوشحالی عواطفِ مربوط به لذّتند، ولی با وجود این مستلزم وجود یک اَلم قبلی، یعنی امید و ترسند. بنابراین هرچه بیشتر بکوشیم، تا تحت هدایت عقل زندگی کنیم، بیشتر می‌کوشیم تا بر امید تکیه نکنیم، خود را از ترس برهانیم، حتی‌الامکان بر بخت غالب آییم. و بالأخره اعمال خود را با دستور مسلّم عقل منطبق سازیم.

قضیهٔ ۴۸. عواطف استعظام و استحقار همواره شرّند.

برهان: این عواطف (تعریف ۲۱ و ۲۲ عواطف) مخالف با عقلند و بنابراین (قضایای ۲۶ و ۲۷، همین بخش) شرّند. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۴۹. استعظام به‌آسانی شخص مورد استعظام را مستکبر می‌سازد.

برهان: اگر مشاهده کنیم که شخصی، به‌واسطهٔ عشق، ما را بیش از آنچه شایستهٔ آن هستیم ستایش می‌کند، در این صورت به‌سهولت دچار استکبار خواهیم شد (تبصرهٔ قضیهٔ

98. B به نشان دادن آنها نیازی نمی‌باشد

۴۱، بخش ۳)، به‌عبارت دیگر تحت تأثیر لذّت قرار خواهیم گرفت (تعریف ۳۰ عواطف) و به‌آسنی تمام محسّناتی را که دربارهٔ ما گفته شده است باور خواهیم داشت (قضیهٔ ۲۵، بخش ۳). و در نتیجه به‌واسطهٔ «عشق به خود»، خود را بیشتر از آنچه هستیم خواهیم پنداشت، یعنی (تعریف ۲۸ عواطف) به‌سهولت مستکبر خواهیم شد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۵۰. دلسوزی در کسی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند به ذات خود شرّ و بی‌فایده است.

برهان: دلسوزی (تعریف ۱۸ عواطف) اندوه است. و بنابراین (قضیهٔ ۴۱، همین بخش) به ذات خود شرّ است. خیری که از دلسوزی ناشی می‌شود[99]، یعنی اینکه می‌کوشیم تا شخصی را که به وی دلسوزی می‌کنیم از بدبختی نجات دهیم (نتیجهٔ ۳، قضیهٔ ۲۷، بخش ۳)، عملی است که می‌خواهیم آن را فقط به دستور عقل انجام دهیم (قضیهٔ ۳۷، همین بخش)، اما تنها وقتی می‌توانیم به دستور عقل کاری انجام دهیم که به یقین بدانیم آن کار خوب است (قضیهٔ ۲۷، همین بخش). بنابراین دلسوزی، در کسی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند بذاته شرّ و بی‌فایده است. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا برمی‌آید که شخصی که طبق احکام عقل زندگی می‌کند حتی‌الامکان می‌کوشد تا تحت تأثیر دلسوزی قرار نگیرد.

تبصره: شخصی که به‌درستی می‌داند که همهٔ امور از ضرورت طبیعت الهی نشأت می‌گیرند و طبق قوانین و قواعد ازلی پدیدار می‌شوند، هرگز چیزی نخواهد یافت، که شایستهٔ نفرت، استهزا، خندیدن، یا بی‌اعتنائی باشد و همین‌طور دربارهٔ هیچ‌کس دلسوزی نمی‌کند، بلکه تا آن اندازه که فضیلت انسانی روا می‌دارد، همان‌طور که مردم می‌گویند می‌کوشد، تا خوب رفتار کند و لذت ببرد. باید به این افزوده شود که شخصی که به‌سهولت دچار عاطفهٔ دلسوزی می‌شود و از ناله و بدبختی دیگری متأثر می‌شود، غالباً عملی انجام می‌دهد که بعدها از آن پشیمان می‌شود. زیرا از یک‌سو تحت تأثیر عاطفه هیچ‌کاری انجام

۹۹. چنین به‌نظر می‌آید که او رقت و دلسوزی را مطلقاً شر و بی‌فایده نمی‌داند بلکه تنها در مورد کسی شر و بی‌فایده می‌داند که می‌تواند به دستور عقل عمل کند و زندگی عاقلانه داشته باشد و بنابراین با عقیدهٔ حکمای ما که رقت را از فضائل به‌شمار آورده‌اند و درباره‌اش گفته‌اند «و اما رقت آن بود که نفس از مشاهدهٔ تألم ابنای جنس متأثر شود، بی‌اضطرابی که در فعل او حادث گردد» (اخلاق ناصری، مقاصد، فصل چهارم) چندان متضاد نیست.

نمی‌دهیم که خیر بودن آن مسلم برایمان باشد و از سوی دیگر به‌سهولت با گریه‌های کاذب فریب می‌خوریم. اما من اینجا صریحاً دربارهٔ کسی سخن می‌گویم که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند. زیرا کسی که نه عقل وی را به یاری دیگران وامی‌دارد و نه دلسوزی، او را به‌حق «لاانسان» می‌نامند، زیرا (قضیهٔ ۲۷، بخش ۳) به‌نظر نمی‌آید که او به انسان شباهت داشته باشد.

قضیهٔ ۵۱. لطف مخالف عقل نیست، بلکه ممکن است موافق آن باشد و از آن ناشی شود.

برهان: لطف دوستی به کسی است که او به دیگری نفعی رسانده است (تعریف ۱۹ عواطف). و بنابراین ممکن است به نفس، از این حیث که فعّال است مربوط باشد (قضیهٔ ۵۹، بخش ۳)، یعنی (قضیهٔ ۳، بخش ۳) از این حیث که می‌فهمد و بنابراین، لطف با عقل موافق است. مطلوب ثابت شد.

برهان دیگر: کسی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند نفعی را که برای خود طلب می‌کند برای دیگران هم می‌خواهد (قضیهٔ ۳۷، همین بخش). بنابراین، اگر مشاهده کند که شخصی به دیگری خیری رسانده است، کوشش او برای انجام دادن کار خیر تقویت می‌شود، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۳) ملتذّ خواهد شد و این لذّت (بنا به فرض) با تصور کسی که به دیگری خیری رسانده است همراه خواهد بود، بنابراین (تعریف ۱۹ عواطف) به او لطف خواهد داشت. مطلوب ثابت شد.

تبصره: قهر همان‌طور که تعریف کرده‌ایم (تعریف ۲۰ عواطف)، بالضروره شرّ است (قضیهٔ ۴۵، همین بخش). اما باید توجه داشت که وقتی که قدرت عالی مدینه برای حفظ امنیت مدینه شهروندی را که به دیگری آزار رسانده است، مجازات می‌کند، نمی‌گوییم که نسبت به او قهر کرده است، زیرا آنچه قدرت عالی را به مجازات او برمی‌انگیزد نفرت نیست، بلکه احساس وظیفه است[100].

قضیهٔ ۵۲. ممکن است از خودخرسندی از عقل ناشی شود و آن «از خودخرسندی» که فقط از عقل نشأت می‌گیرد عالی‌ترین نوعی است که ممکن است وجود یابد.

۱۰۰. بلکه عوامل برونی است

برهان: «از خود خرسندی» لذّتی است، که از توجه انسان به خود و قدرت فعالیّت خود ناشی می‌شود (تعریف ۲۵ عواطف). اما قدرت راستین فعالیّت انسان، یا فضیلت و خود عقل است (قضیهٔ ۳، بخش ۳) که انسان آن را به‌طور واضح و متمایز ملاحظه می‌کند (قضیهٔ ۴۰ و ۴۳، بخش ۲) بنابراین «از خود خرسندی» از عقل نشأت می‌گیرد به‌علاوه وقتی که انسان به‌طور واضح و متمایز، یعنی به‌طور تامّ خود را ملاحظه می‌کند، چیزی جز آنچه از قدرت فعالیّت او (تعریف ۲، بخش ۳)، یعنی (قضیهٔ ۳، بخش ۳)، از قدرت فهم او نشأت می‌گیرد درک نمی‌کند و بنابراین فقط از این لحاظ است که عالی‌ترین «از خود خرسندی» ممکن وجود می‌یابد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: در واقع «از خود خرسندی» عالیترین چیزی است که می‌توان در انتظارش بود، زیرا (همان‌طورکه در قضیهٔ ۲۵، همین بخش نشان داده‌ایم)، هیچ‌کس، به‌خاطر هدفی در حفظ وجود خود نمی‌کوشد. به‌علاوه از آنجا که این «از خود خرسندی»، به‌وسیلهٔ تمجید بیش از پیش تغذیه و تقویت می‌شود (نتیجهٔ قضیهٔ ۵۳، بخش ۳)، و برعکس (نتیجهٔ قضیه ۵۵، بخش ۳)، به‌وسیلهٔ توبیخ بیش از پیش آشفته می‌گردد، لذا ما در زندگی بیشتر به‌وسیلهٔ تمجید هدایت می‌شویم و به‌زحمت می‌توانیم زیر بار توبیخ زندگی را تحمّل کنیم.[101]

قضیهٔ ۵۳. **فروتنی فضیلت نیست، یعنی از عقل ناشی نمی‌شود**[102]

برهان: فروتنی اَلمی است ناشی از اینکه انسان ضعف خود را مورد ملاحظه قرار می‌دهد (تعریف ۲۶ عواطف). اما انسان، از این حیث که خود را با عقل راستین می‌شناسد فرض بر این است که ذات خود، یعنی (قضیهٔ ۷، بخش ۳) قدرت خود را می‌فهمد. بنابراین، اگر انسان در ضمن ملاحظهٔ خود درک کند که ضعفی دارد، این ناشی از آن نیست، که او خود را می‌فهمد، بلکه همان‌طورکه نشان داده‌ایم (قضیهٔ ۵۵، بخش ۳) ناشی از این است، که از قدرت فعّالیتش جلوگیری شده است. اما اگر فرض کنیم که انسانی به این جهت تصوری از ضعف خود دارد که چیزی را می‌فهمد که قوی‌تر از خود اوست و با این شناخت از قدرت فعالیتش جلوگیری می‌کند، در این حالت به‌سادگی تصور می‌کنیم

۱۰۱. یا «به‌زحمت می‌توانیم زندگی ننگین را تحمل کنیم»

۱۰۲. «یا از عقل ناشی نمی‌شود»

که او خود را به‌طور متمایز می‌فهمد (قضیهٔ ۲۶، همین بخش) و قدرت فعالیتش افزایش می‌یابد. بنابراین، فروتنی یا اَلَمی که از اینجا ناشی می‌شود که شخص ضعف خود را مورد ملاحظه قرار می‌دهد از ملاحظهٔ درست یا عقل ناشی نمی‌شود و فضیلت نیست، بلکه انفعال است. مطلوب ثابت شد.[103]

قضیهٔ ۵۴. **پشیمانی، فضیلت نیست، یعنی از عقل ناشی نمی‌شود، بلکه انسانی که از کردهٔ خود پشیمان می‌شود دو چندان بدبخت یا ناتوان است.**

برهان: قسمت اول این قضیه به همان صورت قضیهٔ قبل مبرهَن می‌شود. قسمت دوم از صرف تعریف پشیمانی آشکار است (تعریف ۲۷ عواطف) زیرا آدم پشیمان نخست خود را مغلوب خواهش شرّ می‌سازد، و پس از آن مغلوب اَلَم می‌شود.

تبصره: از آنجا که انسانها به‌ندرت طبق حکام عقل زندگی می‌کنند، لذا این دو عاطفه فروتنی و پشیمانی و علاوه بر آنها امید و ترس بیشتر مفید واقع می‌شوند تا مُضرّ و لذا، از آنجا که انسانها از گناه ناگزیرند، بهتر است که به این طریق مرتکب گناه شوند، زیرا اگر انسانهایی که دچار ضعف نفسند همه به نحو یکسان متکبّر بودند، گر از چیزی شرم نمی‌داشتند و اگر از چیزی نمی‌ترسیدند، چگونه ممکن بود متحد و منضبط بمانند. اگر جماعت نترسد[104] خود ترسناک خواهد بود. بنابراین نباید تعجب کرد که انبیا که بیشتر در فکر خیر جامعه بودند تا خیر عده‌ای معدود، این همه فروتنی، پشیمانی و احترام را ستوده ند. در واقع کسانی که دستخوش این عواطف هستند به‌مراتب بیشتر از دیگران هدایت می‌شوند که تحت هدایت عقل زندگی کنند، یعنی آزاد باشند و از زندگی سعادتمندانه بهره‌مند گردند.

قضیهٔ ۵۵. **منتهای تکبّر یا تذلّل[105] منتهای غفلت انسان از خویش[106] است.**

۱۰۳. به‌طوری که ملاحظه شد، فروتنی را به این دلیل که از ضعف ناشی می‌شود فضیلت نمی‌داند و این منافات دارد با عقیده حکمای ما که تواضع را از فضائل به‌شمار آورده‌اند که آنان تواضع را ناشی از ضعف ندانسته‌اند. در اخلاق ناصری (مقالت اول، قسم دوم، فصل چهارم) تواضع از نوع فضائلی به‌شمار آمده که تحت جنس شجاعتند و چنین تعریف شده است «و اما تواضع آن بود که خود را مزیتی نشمرد بر کسانی که در جاه از او نازلترند»

۱۰۴. A: اگر عامه نترسد، خود ترسناک خواهند بود

۱۰۵. لاتین abjectio (A: despondency و B و C: dejection)

۱۰۶. یا «شدیدترین تکبر، یا تذلل، شدیدترین غفلت انسان است از خود». مقصود این که تکبر و تذلل جهل و غفلت انسان است به خود و هر اندازه شدت یابد، حکایت از این می‌کند که انسان به‌همان اندازه به خود جاهل است.

برهان: این، از تعاریف ۲۸ و ۲۹ عواطف معلوم است.

قضیهٔ ۵۶. منتهای تکبّر یا تذلّل بر منتهای ضعف نفس دلالت می‌کند.

برهان: اساس نخستین فضیلت حفظ وجود خود است (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۲، همین بخش)، آن هم تحت هدایت عقل (قضیهٔ ۲۴، همین بخش)، بنابراین کسی که از خود غافل است از بنیاد همهٔ فضایل و در نتیجه از همهٔ فضایل غفلت دارد. به‌علاوه، طبق فضیلت عمل کردن، چیزی نیست مگر تحت هدایت عقل عمل کردن (قضیهٔ ۲۴، همین بخش) و کسی که تحت هدایت عقل عمل می‌کند، باید بالضروره بداند که تحت هدایت عقل عمل می‌کند (قضیهٔ ۴۳، بخش ۲). بنابراین کسی که عظیم‌ترین غفلت را از خود دارد و در نتیجه (چنان که هم‌اکنون نشان داده‌ایم) عظیم‌ترین غفلت را از همهٔ فضایل خود دارد کمتر از همه بر طبق فضیلت عمل می‌کند، یعنی (تعریف ۸، همین بخش) بیش از همه دچار ضعف نفس است و لذا (قضیهٔ ۵۵، همین بخش) منتهای تکبّر و تذلّل به منتهای ضعف نفس دلالت می‌کند. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا، با وضوح بسیار، نتیجه می‌شود که متکبّران و متذلّلان بیش از دیگران، دستخوش عواطفند.

تبصره: با وجود این ممکن است تذلّل آسانتر از تکبّر اصلاح شود که اولی نوعی عاطفهٔ اَلَم است، در حالی که دومی نوعی عاطفهٔ لذت است و لذا (قضیهٔ ۱۸، همین بخش) از اولی قویتر است.

قضیهٔ ۵۷. آدم متکبّر به حضور کاسه‌لیسان و چاپلوسان عشق می‌ورزد و از حضور اشخاص شریف تنفّر دارد.

برهان: تکبّر لذّتی است ناشی از این امر که انسان خود را بیش از آنچه هست می‌انگارد (تعاریف ۶ و ۲۸ عواطف) آدم متکبّر حتی‌الامکان در پرورش این عقیده می‌کوشد (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، بخش ۳) و بنابراین به حضور کاسه‌لیسان و چاپلوسان عشق خواهد ورزید (از تعریف این‌گونه مردمان صرف‌نظر کردم، زیرا آنها بسیار مشهورند) و از مردمان شریفی که دربارهٔ او آن‌چنان که هست می‌اندیشند اجتناب خواهد داشت. مطلوب ثابت شد.

تبصره: اینجا شمردن تمام شروری که از تکبّر نشأت می‌گیرند وقت خیلی زیادی خواهد گرفت، زیرا، آدم متکبّر دستخوش همهٔ عواطف است، اما کمتر از همه دستخوش عشق و دلسوزی است. به هر حال اینجا ضروری است توجه شود که اگر انسانی دیگران را خیلی کمتر از آنچه هستند بینگارد او هم متکبّر نامیده می‌شود و بنابراین، در این حالت تکبّر باید به لذّتی ناشی از عقیدهٔ کاذب تعریف شود که به موجب آن انسان خود را برتر از دیگران می‌پندارد و تذلّل که ضد آن است به المی ناشی از عقیدهٔ کاذب تعریف شود که به موجب آن انسان خود را پست‌تر از دیگران می‌نگرد. با فهم این مطلب به‌آسانی می‌توان دریافت که آدم متکبّر ضرورةً حسود است (به تبصرهٔ قضیهٔ ۵۵، بخش ۳ نگاه کنید) و بیشتر از همه از کسانی متنفر است که به سبب فضایلشان بیشتر از دیگران مورد ستایش قرار گرفته‌اند و نفرت وی به آنها به‌آسانی مغلوب عشق یا احسان آنها نمی‌شود (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۱، بخش ۳) و او فقط از حضور کسانی لذّت می‌برد که نفس ضعیف وی را تملّق می‌گویند و از آدم احمق دیوانه می‌سازند. هرچند تذلّل متضاد تکبّر است، با وجود این آدم متذلّل نزدیکترین کس به آدم متکبّر است، زیرا از آنجا که الم شخص متذلّل از اینجا ناشی می‌شود که ضعفش را با قدرت یا فضیلت دیگران مقایسه می‌کند، لذا اگر تخیل او متوجه ملاحظهٔ رذائل دیگران باشد، در این صورت اَلَم وی برطرف خواهد شد، یعنی متلذّذ خواهد شد. از اینجاست که این ضرب‌المثل پیدا شده است که «برای آدم بدبخت داشتن شریک در بدبختی نوعی تسکین است».[۱۰۷] از طرف دیگر شخص متذلّل هر اندازه که خود را پست‌تر از دیگران بینگارد بیشتر دچار الم خواهد بود و به این جهت است که هیچ‌کس مانند آدم متذلّل مستعدّ حسد نیست، او بیش از هرکس دیگر نظاره‌گر اعمال دیگران است، البته نه برای اصلاح آنها، بلکه برای عیب‌جویی از آنها به‌طوری که دائماً از چیزی جز تذلّل تمجید نمی‌کند و به آن می‌بالد. اما به طریقی که همچنان متذلّل به‌نظر می‌آید. این امور از این عاطفه با همان ضرورت ناشی می‌شوند که از طبیعت مثلث مساوی بودن سه زاویهٔ آن با دو قائمه. در واقع همان‌طور که گفته‌ام من این عواطف و همانند آنها را فقط از حیث ملاحظهٔ نفع انسانی شرّ می‌خوانم. اما قوانین طبیعت به نظام کلی طبیعت ارتباط دارد که انسان جزئی از آن است. این نکته‌ای است که من علاقه داشتم

۱۰۷. دانتس هم گفته بود که «لیته دا عشق طاعت»

بدان اشاره کنم تا مبادا این اندیشه پیش آید که من می‌خواهم بیشتر در خصوص رذائل و اعمال بیهودهٔ انسانها سخن بگویم تا این‌که کوشش کنم که طبیعت و خواص اشیاء را مبرهن سازم. چنانکه در پیشگفتار بخش سوم گفتم، من عواطف انسان و خواص آنها را دقیقاً به همان ترتیب مورد توجه قرار می‌دهم که اشیاء دیگر طبیعت را و مسلماً عواطف انسان اگر قدرت و مهارت او را نشان ندهند، دست‌کم قدرت و مهارت طبیعت را به همان خوبی اشیاء بسیار دیگری که با نظر اعجاب بدانها می‌نگریم و از نگریستن به آنها لذت می‌بریم نشان می‌دهند. به هر حال، من در بررسی عواطف به خاطرنشان ساختن آنچه برای انسانها سودمند است و آنچه بدانها زیان می‌رساند همچنان ادامه می‌دهم.

قضیهٔ ۵۸. سربلندی متضاد با عقل نیست، بلکه ممکن است از آن ناشی شود.

برهان: این از تعریف ۳۰ عواطف و نیز از تعریف شرافت، در تبصرهٔ ۱ قضیهٔ ۳۷، همین بخش واضح است.

تبصره: آنچه لاف نامیده می‌شود نوعی «از خود خرسندی» است که فقط از حسن‌ظن عامهٔ مردم تغذیه می‌شود به‌طوری که هرگاه این حسن‌ظن از بین برود، «از خود خرسندی» یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۵۲، همین بخش) خیر اعلایی که همگان عاشق آنند متوقف می‌شود. به همین دلیل کسی که به تکیهٔ حسن‌ظن عامهٔ مردم سربلندی می‌کند با شدیدترین دلواپسی تلاش می‌کند و نقشه می‌کشد تا شهرت خود را حفظ کند، زیرا عامهٔ مردم متغیّر و متلوّنند، بنابراین اگر شهرت به‌دقت نگهداری نشود به‌زودی از بین می‌رود. به‌علاوه، از آنجا که همه می‌خواهند تحسین مردم را کسب کنند لذا هرکس به‌راحتی از شهرت دیگری جلوگیری می‌کند و از آنجا که مورد نزاع چیزی است که معمولاً آن را خیر اعلی می‌انگارند، لذا در هرکسی خواهشی شدید به‌وجود می‌آید، که با هر وسیلهٔ ممکنی به رقبایش تفوّق جوید و بالاخره کسی که در این کار پیروز می‌شود سربلندیش بیشتر به زیان رساندن به دیگران است، تا فایده رساندن به خود. این سربلندی یا این «از خود خرسندی» در حقیقت پوچ است زیرا در واقع هیچ است.[108] نکته‌ای که دربارهٔ شرمساری باید مورد توجه قرار گیرد به‌آسانی از آنچه در خصوص دلسوزی و پشیمانی گفته شده برمی‌آید. من فقط این را

۱۰۸. در واقع سربلندی نیست.

می‌افزایم که شرمساری هم مانند دلسوزی است که اگرچه فضیلت نیست اما با وجود این خیر است، از این حیث که دلالت می‌کند که آدم شرمگین علاقه‌مند به زندگی آبرومندانه است، همان‌طور که درد خیر است از این حیث که دلالت می‌کند که عضو مصدوم هنوز فاسد نشده است. بنابراین، کسی که از کردهٔ خود شرم دارد اگرچه اندوهگین است، با وجود این از آدم بی‌شرمی که بی‌علاقه به زندگی آبرومندانه است کامل‌تر است.

اینها اموری هستند که من برآن شدم که در خصوص عواطف لذت و الم خاطرنشان سازم. درباره خواهشها باید گفت که آنها برحسب اینکه از عواطف خیر یا شر ناشی شده باشند خیر یا شرّند. اما در حقیقت همهٔ آنها، از این حیث که از عواطف انفعالی در ما به‌وجود آمده‌اند (چنانکه از تبصرهٔ قضیهٔ ۴۴، همین بخش برمی‌آید)، کورند و اگر انسانها می‌توانستند فقط طبق احکام عقل زندگی کنند، خواهشها برای آنها هیچ سودی نمی‌داشت، چنانکه به اختصار نشان خواهم داد.

قضیهٔ ۵۹. به تمام افعالی که ما به موجب یک عاطفهٔ انفعالی[109] به آنها موجب شده‌ایم، ممکن است فقط[110] به‌وسیلهٔ عقل، بدون این عاطفه موجب شویم.

برهان. طبق عقل عمل کردن چیزی نیست (قضیهٔ ۳ و تعریف ۲، بخش ۳) مگر انجام دادن اعمالی که از ضرورت طبیعت ما، فقط به‌اعتبار خودش، ناشی می‌شوند. اما الم، از این حیث که از این قدرت عمل می‌کاهد یا از آن جلوگیری می‌کند، شرّ است (قضیهٔ ۴۱، همین بخش)، و لذا ممکن نیست به موجب این عاطفه به فعلی موجب گردیم که اگر به‌وسیلهٔ عقل هدایت می‌شدیم از انجام دادن آن ناتوان می‌بودیم.[111] به‌علاوه لذت از این حیث شرّ است که از آمادگی ما برای عمل کردن جلوگیری می‌کند (قضایای ۴۱ و ۴۳، همین بخش) و لذا ممکن نیست به موجب آن به فعلی موجب شویم، که اگر به‌وسیلهٔ عقل هدایت می‌شدیم از انجام دادن آن عاجز می‌بودیم. بالاخره لذت، از این حیث خیر است که با عقل سازگار است (زیرا عبارت از این است که قدرت فعّالیّت انسان افزایش

۱۰۹. یعنی عاطفه‌ای که از نوع عواطف انفعالی است.

۱۱۰. کلمهٔ «فقط» در B موجود است.

۱۱۱. یعنی هر عملی که به موجب این عاطفه به انجام دادن آن قدرت می‌یابیم به هدایت عقل نیز به انجام دادن آن قادر می‌شدیم.

نامه یا تقویت شده است) و انفعال نیست، مگر از این حیث که قدرت فعالیّت انسان را تا آن حدّ افزایش ندهد که او خود و افعال خود را به‌طور تامّ تصورکند[۱۱۲] (قضیهٔ ۳، بخش ۳ با تبصره ش). بنابراین، اگر انسانی که تحت تأثیر لذت قرار گرفته ست به چنین کمالی رسیده باشد که خود و افعال خود را به‌طور تامّ تصورکند در این صورت، او حتی بیش از پیش، به انجام دادن اعمالی مستعدّ خواهد شد که اکنون به موجِب عواطفی که از نوع انفعالند بدانها موجَب شده است. اما همهٔ عواطف به لذت، لم یا خواهش مرتبطند (نگاه کنید به توضیح تعریف ۴ عواطف) و خواهش (تعریف ۱ عواطف) چیزی نیست مگر کوشش برای عمل کردن، بنابرین، به تمام اعمالی که به موجب عاطفه‌ای که از نوع انفعال است موجَب شده‌ایم ممکن است، بدون آن عاطفه، به‌وسیلهٔ عقل تنها هم موجَب شویم. مطلوب ثابت شد.

برهان دیگر: هر عملی از این حیث شرّ نامیده می‌شود که ناشی از این باشد که ما تحت تأثیر نفرت یا عاطفهٔ شر دیگری قرارگرفته باشیم (نتیجهٔ ۱، قضیهٔ ۴۵، همین بخش) اما هیچ فعلی، به اعتبار خود، نه خیر است و نه شرّ (همان‌طور که قبلا در پیشگفتار این بخش نشان داده‌ایم)، ولی یک فعل و همان فعل، گاهی خیر است و گاهی شرّ. بنابراین ممکن است (قضیهٔ ۱۹، همین بخش) به‌وسیلهٔ عقل به همان فعلی که گاهی شرّ است، یعنی از عاطفهٔ شرّ ناشی می‌شود هدایت شویم. مطلوب ثابت شد.

تبصره: می‌توانم این نکته را روشنتر از این به‌وسیلهٔ مثالی توضیح دهم. مثلا عمل مشت زدن، که اگر آن را از نظر طبیعی ملاحظه کنیم و فقط به این واقعیّت توجه کنیم، که انسانی دستش را بلند می‌کند، مشتش را گره می‌کند، و بعد دستش را با تمام قوّت بازویش به‌سوی پایین حرکت می‌دهد، فضیلتی است که نظر به ساختمان بدن انسان قابل تصور است. حال اگر انسانی به‌واسطهٔ خشم یا نفرت به گره کردن مشت و حرکت دادن دستش موجَب گردد، وقوع این عمل، همان‌طور که در بخش دوم نشان داده‌ایم، به این دلیل است

۱۱۲ در تبصرهٔ قضیهٔ ۳، بخش ۳ در متن لاتینی کلمهٔ percipi به‌کار رفته که در زبان انگلیسی با perceive و در فارسی با ادراک مناسب است اما در اینجا کلمهٔ concipi استعمال شده که در زبان انگلیسی با conceive و در فارسی با تصور تناسب دارد، اگرچه بعضی از مترجمین انگلیسی به‌جای آن هم کلمهٔ perceive به‌کار برده‌اند. مقصود اینکه مؤلف خود اصطلاحات را عوض می‌کند.

که امکان دارد عمل واحد، همان عمل، با صور خیالی مختلف اشیاء پیوند یابد، و در نتیجه ممکن شود که ما به یک فعل و همان فعل، هم به‌واسطهٔ صُور خیالی اشیائی که به‌طور مبهم تصورشان می‌کنیم، موجَب گردیم، و هم به‌وسیلهٔ صور خیالی اشیائی که آنها را به‌طور واضح و متمایز تصور می‌کنیم. از اینجا واضح می‌شود که هر خواهشی که از عاطفهٔ انفعالی ناشی می‌شود، برای انسانهایی که تحت هدایت عقلند بی‌فایده خواهد بود. اکنون می‌بینیم که چرا خواهشی که از عاطفه‌ای انفعالی نشأت می‌گیرد، کور نامیده می‌شود.

قضیهٔ ۶۰. **خواهش ناشی از لذّت یا اَلمی که مربوط به یک جزء یا چندین جزء بدن باشد، نه به همهٔ اجزای آن برای انسان به‌عنوان یک کل، مفید نیست.**

برهان: بگذارید فرض کنیم که جزئی از بدن انسان، مثلاً «الف»، با نیروی برخی از علل خارجی طوری تقویت شده است که بر اجزای دیگر تفوّق دارد، (قضیهٔ ۶، همین بخش). این جزء برای این کوشش نمی‌کند و برای این نیرویش را تلف نمی‌کند که بقیهٔ اجزاء بتوانند وظایف خود را انجام دهند، زیرا در این صورت نیرو یا قدرت اتلاف نیروهای خود[۱۱۳] را خواهد داشت که (قضیهٔ ۶، بخش ۳) نامعقول است. بنابرین، آن جزء کوشش خواهد کرد و در نتیجه (قضایای ۷ و ۱۲، بخش ۳) نفس نیز کوشش خواهد کرد، تا وضع خود را حفظ کند و لذا خواهشی که از این چنین عاطفهٔ لذت ناشی می‌شود برای کل بدن سودمند نخواهد بود. برعکس، اگر فرض شود که از جزء «الف» طوری جلوگیری شده است که اجزای دیگر بر آن تفوق یافته‌اند به همین صورت ممکن است مبرهن شود که خواهشی که از اَلم ناشی می‌شود، برای بدن به‌عنوان یک کل، فایده‌ای نخواهد داشت. مطلوب ثابت شد.

تبصره: بنابراین، از آنجا که لذت اغلب به یک جزء بدن مربوط است[۱۱۴] (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۴، همین بخش)، ما معمولاً می‌خواهیم که بدون توجه به سلامت کل بدن وجود خود را حفظ کنیم. به‌علاوه، خواهشهایی که ما اغلب تحت سلطهٔ آنها هستیم (نتیجهٔ قضیهٔ ۹، همین بخش) فقط به حال حاضر مربوط است، نه به زمان آینده.

۱۱۳ A: اتلاف قوت خود

۱۱۴ متن لاتینی و ترجمه‌ها با آنچه در تبصرهٔ قضیهٔ ۴۴، همین بخش آمده کمی فرق دارد

قضیهٔ ۶۱. خواهشی که از عقل ناشی می‌شود هرگز ممکن نیست مفرط باشد.

برهان: خواهش (تعریف ۱ عواطف)، در صورتی که مطلق ملاحظه شود، همان ذات انسان است، از این حیث که تصور شده است، به نحوی به فعلی موجَب شده است، و بنابرین، خواهشی که از عقل سرچشمه می‌گیرد، یعنی (قضیهٔ ۳، بخش ۳) در ما، از این حیث که فعّالیم، به‌وجود می‌آید، همان ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که تصور شده است به انجام دادن افعالی موجَب شده است که فقط به‌واسطهٔ ذات انسان به‌طور تامّ به تصور می‌آید (تعریف ۲، بخش ۳)[115] بنابراین اگر ممکن باشد که خواهش به حد افراط برسد، لازم می‌آید که طبیعت انسان به اعتبار ذاتش، بتواند از ذاتش تجاوز کند، یا به‌عبارت دیگر بیش از حد توانش توانایی داشته باشد که این تناقضی آشکار است. در نتیجه چنین خواهشی هرگز ممکن نیست مفرط باشد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۶۲. نفس، از این حیث که اشیاء را موافق حکم عقل تصور می‌کند، چه این تصور از شیء آینده باشد، چه از گذشته و چه از حال، به نحو یکسان متأثر می‌شود.

برهان: هر چیزی که نفس تحت هدایت عقل تصور می‌کند آن را تحت سرمدیّت یا ضرورت یکسانی تصور می‌کند (نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۴۴، بخش ۲) و در این هنگام با تیقنی یکسان متأثر می‌شود (قضیهٔ ۴۳، بخش ۲ و تبصرهٔ آن). و لذا مرتبهٔ صحت این تصور نسبت به شیء آینده و گذشته و حال فرقی نخواهد کرد، و نسبت به آنها، یکسان خواهد بود (قضیهٔ ۴۱، بخش ۲)، یعنی (تعریف ۴، بخش ۲)، همواره همان خصوصیات تصور تام را خواهد داشت، و لذا نفس، از این حیث که اشیاء را طبق احکام عقل تصور می‌کند، یکسان متأثر می‌شود، چه این تصور از شیء آینده باشد، چه از گذشته و چه از حال. مطلوب ثابت شد

تبصره: اگر می‌توانستیم از دیمومت اشیاء شناخت تامّی داشته باشیم و دوران وجودی آنها را به‌وسیلهٔ عقل تعیین کنیم، در این صورت، اشیاء آینده و حاضر را با یک نوع عاطفه ملاحظه می‌کردیم و نفس خیر آینده را مانند خیر حاضر طلب می‌کرد و در نتیجه، ضرورةً از خیر حاضر به‌خاطر خیر بزرگتر آینده صرف‌نظر می‌کرد و چنانکه به‌زودی نشان خواهیم

۱۱۵ ـ آنچه در تعریف ۲، بخش ۳ آمده متفاوت است. آنجا از کلمه فهم استفاده شده بود، اینجا از تصور

داد، به هیچ وجه خیر حاضر را که ممکن است علت شرّ آینده باشد، طلب نمی‌کرد. اما ما فقط می‌توانیم شناخت بسیار ناقصی از دیمومت اشیاء داشته باشیم (قضیهٔ ۳۱، بخش ۲) و دوران وجودی آنها را (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۴، بخش ۲) فقط به‌واسطهٔ تخیل، که با صورت خیالی شیء حاضر و آینده به یک درجه متأثر نمی‌شود، تعیین کنیم. بنابراین شناخت راستین ما از خیر و شرّ صرفاً انتزاعی یا کلی است و قضاوت ما دربارهٔ نظام اشیاء و اتصال علل به‌طوری که بتوانیم آنچه را در حال حاضر برای ما خیر یا شر است تعیین کنیم، بیشتر تخیلی است تا واقعی و لذا تعجب‌آور نیست که از خواهش ناشی از شناخت خیر و شر از این حیث که به آینده مربوط است به‌وسیلهٔ خواهش اشیائی که هم‌اکنون مطبوعند به‌سهولت جلوگیری شود (به قضیهٔ ۱۶، همین بخش نگاه کنید)[116]

قضیهٔ ۶۳. کسی که تحت تأثیر ترس عمل می‌کند و برای اجتناب از شرّ عمل خیر انجام می‌دهد تحت هدایت عقل نیست

برهان: تمام عواطفی که به نفس، از این حیث که فعّال است مربوطند، یعنی (قضیهٔ ۳، بخش ۳) مربوط به عقلند، جز عواطف لذت و خواهش چیزی نیستند (قضیهٔ ۵۹، بخش ۳) و بنابراین، (تعریف ۱۳ عواطف)، کسی که تحت تأثیر ترس عمل می‌کند و از ترس شرّ عمل خیر انجام می‌دهد تحت هدایت عقل نیست. مطلوب ثابت شد.

تبصره: خرافاتیان که بهتر می‌دانند چگونه به‌جای تعلیم فضیلت به مذمّت رذیلت بپردازند[117] و به‌جای اینکه به‌وسیلهٔ عقل در هدایت انسانها بکوشند، آنها را در ترس نگه‌می‌دارند و در نتیجه موجب می‌شوند که آنها از شرّ اجتناب کنند نه اینکه به فضیلت عشق ورزند، چیزی جز این نمی‌خواهند که دیگران را هم مانند خود دچار نکبت کنند و بنابراین جای شگفتی نیست، که آنها معمولاً مُزاحم انسانها و مورد نفرت آنها هستند.

نتیجه: ما به موجِب خواهش ناشی از عقل مستقیماً دنبال خیر می‌رویم و فقط غیرمستقیم از شرّ اجتناب می‌ورزیم

۱۱۶ B (نگاه کنید به قضیهٔ ۱۸، همین بخش)

۱۱۷ ملاحظه می‌شود آن عده از عالمان و معلمان اخلاق را که به‌جای تعلیم فضیلت به مذمت رذیلت می‌پردازند، یعنی که اخلاق آنها مبنی بر قاعدهٔ مذمت رذیلت است مستقیماً، نه تعلیم فضیلت مستقیماً، انتقاد می‌کند که او عکس این قاعده را اساس تعلیم اخلاق خود قرار می‌دهد

برهان: زیرا ممکن نیست خواهشی ناشی از عقل، از الم نشأت گیرد، بلکه فقط از لذتی که منفعل نیست (قضیهٔ ۵۹، بخش ۳) یعنی، لذتی که ممکن نیست مُفرط باشد (قضیهٔ ۶۱، همین بخش) ناشی می‌شود نه از اَلم. بنابراین، این خواهش (قضیهٔ ۸، همین بخش) از شناخت خیر ناشی می‌شود، نه از شناخت شرّ. و لذا طبق هدایت عقل آنچه را خیر است مستقیما طلب می‌کنیم و تنها به این‌صورت، از شر گریزانیم. مطلوب ثابت شد.

تبصره: ممکن است این نتیجه به کمک مثال آدم بیمار و تندرست توضیح داده شود: آدم بیمار از بیم مرگ آنچه را که دوست ندارد می‌خورد، اما آدم تندرست از خوردن غذا لذت می‌برد، و بدین‌ترتیب از زندگیش بیشتر از آن متمتّع می‌شود که اگر از مرگ می‌ترسید و می‌خواست مستقیماً از آن اجتناب ورزد. همین‌طور قاضیی که شخص مجرم را صرفاً از روی عشق به سلامت جامعه، نه از روی نفرت یا خشم، به مرگ محکوم می‌کند صرفاً تحت هدایت عقل عمل می‌کند.

قضیهٔ ۶۴. شناخت شرّ، شناخت ناقص است.

برهان: شناخت شرّ (قضیهٔ ۸، همین بخش) همان خود الم است، از این حیث که از آن آگاهیم. اما اَلم تحوّل به کمال کمتر است (تعریف ۳ عواطف) و بنابراین ممکن نیست بواسطهٔ خود ذات انسان فهمیده شود (قضیه‌ی ۶ و ۷، بخش ۳) و لذا (تعریف ۲، بخش ۳) انفعالی است که (قضیهٔ ۳، بخش ۳) به‌تصورات ناقص مربوط است، و در نتیجه (قضیهٔ ۲۹، بخش ۲) شناخت اَلم، یعنی شناخت شر ناقص است. مطلوب ثابت شد.

نتیجه. از اینجا برمی‌آید که اگر نفس انسان چیزی جز تصورات تامّ نمی‌داشت هیچ مفهومی از شرّ نمی‌ساخت.

قضیهٔ ۶۵. ما تحت هدایت عقل از میان دو خیر، خیر بیشتر را دنبال خواهیم کرد، و از میان دو شرّ، شرّ کمتر را

برهان: خیری که ما را از بهره‌مند شدن از خیر بیشتر منع می‌کند در واقع شرّ است، زیرا (چنانکه در پیشگفتار این بخش نشان داده‌ایم)، از این حیث در مورد اشیاء به خیر و

شرّ قائل می‌شویم که آنها را با یکدیگر می‌سنجیم، و به همین دلیل، شرّ کمتر در واقع خیر است، و بنابراین (نتیجهٔ قضیهٔ ۶۳، همین بخش) تحت هدایت عقل، ما از میان دو خیر فقط خیر بیشتر را و از میان دو شرّ فقط شرّ کمتر را طلب یا دنبال خواهیم کرد. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: ما تحت هدایت عقل، به‌خاطر خیر بیشتر، شرّ کمتر را دنبال می‌کنیم، و از خیر کمتر، که علت شرّ بیشتر است صرف‌نظر می‌کنیم. زیرا شرّی که در اینجا کمتر می‌نامیم در واقع خیر است و برعکس آن خیر شرّ است، و لذا (نتیجهٔ قضیهٔ ۶۳، همین بخش) اولی را طلب و از دومی صرف‌نظر می‌کنیم. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۶۶. ما تحت هدایت عقل خیر بیشتر آینده را بر خیر کمتر حاضر ترجیح می‌دهیم و شرّ کمتر حاضر را بر شرّ بیشتر آینده.

برهان: اگر نفس بتواند از شیء آینده شناختی تامّ داشته باشد در این‌صورت، نسبت به شیء آینده همان‌گونه متأثر خواهد شد که نسبت به شیء حاضر (قضیهٔ ۶۲، همین بخش) و لذا، از این حیث که به‌خود عقل توجه می‌کنیم، که در این قضیه فرض همین است، فرقی نیست در این که خیر یا شرّ بیشتر آینده باشد، یا خیر یا شرّ حاضر، و بنابراین (قضیهٔ ۶۵، همین بخش) ما خیر بیشتر آینده را بر خیر کمتر حاضر ترجیح می‌دهیم. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: ما تحت هدایت عقل شرّ کمتر حاضر را که علت خیر بیشتر آینده است طلب می‌کنیم و از خیر کمتر حاضر که علت شرّ بیشتر آینده است، صرف‌نظر می‌کنیم. نسبت این نتیجه به قضیهٔ قبلی مانند نسبت نتیجهٔ قضیهٔ ۶۵ است به قضیهٔ ۶۵.

تبصره: اگر آنچه در اینجا گفته شده با آنچه دربارهٔ قوّت انفعالات از قضیهٔ یک تا قضیهٔ هیجده همین بخش و در تبصرهٔ قضیهٔ اخیر مبرهن شده، مقایسه شود به‌سهولت خواهیم دید که چه فرقی است میان انسانی که فقط تحت هدایت عاطفه یا عقیده است و کسی که تحت هدایت عقل است. اولی چه بخواهد و چه نخواهد، اعمالی را انجام می‌دهد که از آنها کاملاً ناآگاه است، اما دومی تابع کسی نیست، بلکه فقط تابع خود است و فقط به انجام دادن اعمالی می‌پردازد که می‌داند که در زندگی برای وی اهمیّت اساسی

دارد و بنابراین بیش از هر چیز آنچه را می‌خواهد، در نتیجه من اولی را بنده و دومی را آزاد می‌نامم، که در اینجا در خصوص شخصیت[118] و روش زندگی وی چند کلمه‌ای خواهم گفت.

قضیهٔ ۶۷. انسان آزاد کمتر از هر چیزی دربارهٔ مرگ می‌اندیشد و حکمت وی تأمل دربارهٔ مرگ نیست، بلکه تأمل دربارهٔ حیات است.[119]

برهان: انسان آزاد یعنی کسی که فقط طبق احکام عقل زندگی می‌کند، تحت تأثیر ترس از مرگ نیست (قضیهٔ ۶۳، همین بخش) بلکه چیزی را می‌خواهد که مستقیماً خیر است (نتیجهٔ قضیهٔ ۶۳، همین بخش) یعنی (قضیهٔ ۲۴، همین بخش) خواهان عمل کردن، زیستن و وجود خود را طبق اصل «طلب نفع خود»، حفظ کردن است و بنابراین دربارهٔ هیچ چیز کمتر از مرگ نمی‌اندیشد و حکمتش تأمل دربارهٔ زندگی است، نه مرگ. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۶۸. اگر انسانها آزاد متولّد می‌شدند، تا وقتی که آزاد بودند، تصوری از خیر و شرّ نمی‌داشتند.

برهان: من گفته‌ام که کسی آزاد است که فقط به‌حکم عقل کار می‌کند. بنابراین، کسی که آزاد متولّد می‌شود و آزاد می‌ماند جز تصورات تامّ تصوری ندارد و لذا تصوری از شرّ (نتیجهٔ قضیهٔ ۶۴، همین بخش) و در نتیجه (از آنجا که خیر و شرّ متضایفند) تصوری از خیر ندارد. مطلوب ثابت شد.

تبصره: از قضیهٔ ۴، همین بخش، واضح است، که فرض این قضیه باطل و غیر قابل تصور است، مگر از این حیث که فقط طبیعت انسان یا بهتر بگوییم طبیعت خدا، نه از این حیث که او نامتناهی است، بلکه فقط از این حیث که او علت وجود انسان است

۱۱۸. B عادات

۱۱۹. ولفسن می‌نویسد: اسپینوزا در قضایای ۶۷ تا ۷۳ این بخش انسان آزاد را تا درجهٔ خدا می‌رساند و این مطابق است با اخلاق رواقی که انسان عاقل را تا حد خدا ستایش می‌کند و به‌نظر می‌رسد که این قضیه اعتراض مستقیم به Thomas a Kempis (۱۳۸۰_۱۴۷۱) باشد که به تأمل دربارهٔ مرگ De Meditatione Mortis توصیه کرده است.
The Philosophy of Spinoza, vol. II, p. 255,256

مورد نظر باشد. به‌نظر می‌آید که موسی در تاریخ انسان نخستین می‌خواسته است این حقیقت و سایر حقایق دیگری را که ما قبلاً مبرهن ساختیم نشان دهد. زیرا در آن تاریخ برای خدا قدرتی، جز قدرت خلقت انسان تصور نمی‌کند، یعنی قدرتی که تنها فراهم کنندهٔ موجبات نفع انسان است و بر اساس این تصور، او حکایت می‌کند، که خدا انسان آزاد را از خوردن درخت شناخت خیر و شرّ منع فرمود و انذار کرد که به محض اینکه از آن تناول کند، به‌جای خواهش زندگی ترس از مرگ خواهد داشت.[120] به‌علاوه در آنجا آمده است که انسان همسرش را که کاملاً با طبیعتش موافق بود پیدا کرد و دریافت که ممکن نیست در عالم چیزی باشد که برای وی سودمندتر از او باشد. اما بعد، وقتی که جانوران را نیز همانند خویش پنداشت، بلافاصله آغاز به تقلید عواطف آنها کرد (قضیهٔ ۲۷، بخش ۳) و در نتیجه آزادی خود را از دست داد. بعدها، پیشوایان مسیحیّت این آزادی را تحت هدایت روح مسیح یعنی تصور خدا[121] بازگرداندند زیرا فقط تصور خداست که می‌تواند انسان را آزاد سازد و باعث شود که انسان خیری را که برای خود می‌خواهد، برای دیگران نیز بخواهد، چنانکه (قضیهٔ ۳۷، همین بخش) قبلاً مبرهن ساخته‌ایم.

قضیهٔ ۶۹. فضیلت انسان آزاد، در مقام اجتناب از خطر و هم در غلبه بر آن به

۱۲۰. اشاره به آیهٔ هفدهم باب دوم سفر پیدایش است که می‌گوید: «خداوند خدا آدم را فرموده گفت از همهٔ درختان باغ بی‌ممانعت بخور اما از درخت معرفت نیک و بد زنهار نخوری زیرا روزی که از آن خوردی هر آینه خواهی مرد» به‌طوری‌که ملاحظه می‌شود اسپینوزا در این قضیه (قضیهٔ ۶۸) و تبصرهٔ آن به سفر پیدایش (ملاحظه باب اول و دوم) و هبوط آدم نظر دارد و در رسالهٔ لاهوت و سیاست در این مقام تحقیقی دارد که خلاصه‌اش این است که حضرت آدم (ع) این وحی را مانند یک حقیقت سرمدی ضروری درک نکرد بلکه همچون قانون و قاعده‌ای تلقی کرد که در آن نفع و ضرری موجود است و حضرت موسی (ع) هم این قانون و امثال آن را همان‌طور درک کرد نه به‌عنوان حقایق سرمدی و ضروری و لذا بنی‌اسرائیل خدا را همچون مقنّن، ملک و نظیر آنها تصور کردند، در حالی که تنها از صفات انسان است و از طبیعت خدا جدا مستبعد. اما مسیح (ع) حقایق امور را درک کرد و بدانها معرفت کافی یافت و معقول از آن حقایق را به جنس بشری آموخت. در انجیل متی آمده (باب ۱۳ آیهٔ ۱۰) که آمده است «آنگاه شاگردانش آمده به وی گفتند از چه جهت با اینها به مثلها سخن می‌رانی. در جواب ایشان گفت دانستن سرّ ملکوت آسمان به شما عطا شده است لیکن بدیشان عطا نشده» اشاره به این است که مسیح برخلاف انبیای پیش از خود از جمله موسی (ع) به‌حقایق معرفت داشت و پاره‌ای از آنها را به دیگران آموخت و بدین ترتیب آزادی یعنی عمل به حکم عقل و معرفت تام را بازگرداند. برای مزید اطلاع مراجعه شود به:
Theologico-Political Treatise, chap. 4, p. 64

۱۲۱. مقصود معرفت خداست.

یک اندازه عظیم است.[۱۲۲]

برهان: ممکن نیست از عاطفه‌ای جلوگیری شود و یا برطرف گردد، مگر با عاطفه‌ای مخالف با آن و قویتر از آن (قضیهٔ ۷، همین بخش) اما حزم کور و ترس عواطفی هستند که می‌توان، آنها را به یک درجه از شدّت تصور کرد (قضیه‌های ۵ و ۳، همین بخش) و لذا فضیلت یا ثبات نفسی که (برای تعریف آن، به‌تبصرهٔ قضیهٔ ۵۹، بخش ۳ نگاه کنید) برای جلوگیری از حزم[۱۲۳] لازم است، برابر است با آنچه برای جلوگیری از ترس لازم است، یعنی (تعریف ۴۰ و ۴۱ عواطف)، انسان آزاد می‌کوشد تا همان فضیلت نفسی را که برای اجتناب از خطر به‌کار می‌برد برای غلبه بر آن نیز به‌کار برد. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: بنابراین در انسان آزاد فرار به هنگام و مبارزه هر دو به یک اندازه از ثبات نفس حکایت می‌کنند. به‌عبارت دیگر انسان آزاد، با همان ثبات نفس یا حضور نفس [متانت] فرار را اختیار می‌کند که مبارزه را.

تبصره: من در تبصرهٔ قضیهٔ ۵۹، بخش ۳ توضیح داده‌ام که ثبات نفس چیست یا مقصود من از آن چیست. مقصود من از خطر نیز امری است که ممکن است موجب شرّی از قبیل اَلَم، نفرت، اختلاف و نظیر اینها شود.

قضیهٔ ۷۰. شخص آزادی که در میان جهّال زندگی می‌کند حتی‌الامکان می‌کوشد تا از قبول احسان آنها خودداری کند.[۱۲۴]

برهان: هر شخصی، به اقتضای مزاجش[۱۲۵] چیزی را خیر می‌داند (تبصره قضیهٔ ۳۹، بخش ۳) و لذا شخص جاهلی که دربارهٔ دیگری نیکی کرده است، کارش را به اقتضای مزاجش ارزیابی می‌کند و اگر مشاهده کند که شخص مورد احسانش برای کار وی ارزش

۱۲۲ B فضیلت انسان آزاد در مقام استنکاف از مواجهه با مشکلات و هم در غلبه بر آنها به یک اندازه است.

۱۲۳ مسلم مقصود وی از حزم در اینجا همان حزم کور و به‌عبارت دیگر تهوّر و گستاخی است.

۱۲۴ این قضیه ناظر بر این بحث سنکا است که آیا باید احسان هر کسی را پذیرفت یا نه؟ پاسخ او منفی بود زیرا اعتقاد داشت که فقط احسان کسی را باید بپذیریم که به او احسان کرده‌ایم به‌طوری که مشاهده می‌شود اسپینوزا هم در این عقیده که نباید احسان جهّال را پذیرفت، تا حدی با او موافق است.

۱۲۵ در تبصرهٔ قضیهٔ ۳۹، بخش ۳ عاطفه به‌کار برده، ترجمه‌ها هم مختلف است ولی مقصود روشن است.

کمتری قائل است، در این صورت متألم می‌شود (قضیهٔ ۴۲، بخش ۳).[۱۲۶] اما شخص آزاد می‌کوشد تا میان خود و دیگران پیوند دوستی برقرار کند (قضیهٔ ۳۷، همین بخش)، نه این که احسان دیگران را که به اقتضای عواطفشان به وی ارزانی شده، با همانند آنها جبران کند، بلکه می‌کوشد تا خود و دیگران را با احکام عقل[۱۲۷] اداره کند و فقط کاری را که در نظر وی از اهمیت درجه اول برخوردار است انجام دهد و لذا انسان آزاد برای اینکه مورد نفرت جهّال قرار نگیرد و با وجود این تسلیم میلهای آنها نیز نشود، بلکه فقط از عقل اطاعت کند، حتی‌الامکان می‌کوشد تا از قبول احسانهای آنها خودداری کند. مطلوب ثابت شد.

تبصره: می‌گویم «حتی‌الامکان» زیرا هر چند ممکن است انسانها جاهل باشند ولی با وجود این انسانند و در مقام ضرورت می‌توانند به ما کمک انسانی برسانند که عظیم‌تر از آن چیزی نیست و لذا غالباً لازم است که از جهّال احسانی بپذیریم و عیناً به جبرانش بپردازیم[۱۲۸] گذشته از این حتی در رد احسانشان نیز باید محتاط بود، تا چنین به‌نظر نیاید که تحقیرشان می‌کنیم یا به‌واسطهٔ ترس از جبران از آن امتناع می‌ورزیم و به این صورت در حالی که می‌کوشیم تا از نفرت آنها اجتناب ورزیم، لغزش آنها را متحمّل می‌شویم. از این جهت است که در مقام کوشش برای امتناع از قبول احسان آنها، باید منفعت و شرافت را در نظر گرفت.

قضیهٔ ۷۱. فقط انسانهای آزادند که نسبت به یکدیگر بسیار سپاسگزارند.

برهان: تنها انسانهای آزادند که به‌راستی برای یکدیگر سودمندند، و با محکم‌ترین رشتهٔ دوستی با هم متحدّند (قضیه ۳۵، همین بخش و نتیجهٔ ۱ آن) و با عشقی متقابل می‌کوشند تا به یکدیگر نیکی کنند (قضیهٔ ۳۷، همین بخش) و لذا (تعریف ۳۴ عواطف) فقط انسانهای آزادند که به‌راستی از یکدیگر بسیار سپاسگزارند. مطلوب ثابت شد.

تبصره: سپاسگزاری کسانی که تحت هدایت خواهش کور عمل می‌کنند بیشتر سوداگری یا دامگستری است تا سپاسگزاری. باید توجه داشت که ناسپاسی عاطفه نیست، اما با

۱۲۶ B، قضیهٔ ۴۲، بخش ۴

۱۲۷ B فصول رد عقل

۱۲۸ ۱. به‌حسب نسخهٔ ... از آنها تشکر کنم

وجود این پست[129] است، زیرا معمولاً نشانهٔ این است که انسان به حد زیادی تحت تأثیر نفرت، خشم، کبر، یا آز قرار گرفته است. زیرا کسی که بر اثر سفاهت نمی‌داند که نیکی دیگران را چگونه جبران کند ناسپاس نیست و به‌طریق اولی کسی که در برابر دریافت هدیه زن هوسران شهوت وی را تسکین نمی‌دهد، در برابر دریافت هدیه از دزد، اموال مسروقهٔ وی را پنهان نمی‌کند و یا در برابر قبول هدیه از اشخاصی نظیر اینان به آنها خدمت نمی‌کند، ناسپاس نیست بلکه برعکس نشان می‌دهد که او روحی استوار دارد که با هیچ نوع هدیه‌ای در راه تباهی خود و جامعهٔ خود اغوا نمی‌شود.

قضیهٔ ۷۲. عمل انسان آزاد هرگز فریبکارانه نیست، بلکه همواره صادقانه است.

برهان: اگر انسان آزاد عملی را فریبکارانه انجام دهد، از این حیث که آزاد است، باید آن را تحت هدایت عقل انجام داده باشد (زیرا فقط به این جهت ما او را آزاد می‌نامیم) و بنابراین، فریبکارانه عمل کردن فضیلت خواهد بود (قضیهٔ ۲۴، همین بخش)، و در نتیجه (به موجب همان قضیه)، برای هر شخصی مفیدتر این خواهد بود که فریبکارانه عمل کند، یعنی (همان‌طور که خود بدیهی است)، برای انسانها مفیدتر این خواهد بود که فقط در حرف با هم سازگار باشند و در عمل[130] مخالف هم که (نتیجهٔ قضیهٔ ۳۱، همین بخش) نامعقول است. بنابراین عمل انسان آزاد الی‌آخر. مطلوب ثابت شد.

تبصره: اگر پرسیده شود «اگر انسان بتواند با فریب خود را از خطر مرگ عاجل برهاند، در این‌صورت آیا عقل او را، جهت حفظ وجودش، به‌فریب سفارش نمی‌کند؟» پاسخ من این خواهد بود که اگر عقل او را به این کار سفارش کند، لازم می‌آید که این سفارش برای همهٔ انسانها باشد. و بنابراین، عقل به‌طور کلی به انسانها سفارش کند که برای یکی ساختن نیروها و داشتن قوانین مشترک جز پیمانهای فریبکارانه نبندند یعنی سفارش می‌کند که در واقع قوانین مشترک نداشته باشند، که این نامعقول است.

قضیهٔ ۷۳. کسی که تحت هدایت عقل است، در مدینه که در آن مطابق قوانین مشترک زندگی می‌کند، آزادتر است تا در تنهایی که در آن فقط از خودش اطاعت می‌کند.

۱۲۹. turpe. در گذشته به‌جای این [illegible] در مقابل شرف به‌کار بردیم اینجا هم مقصود همان است.

۱۳۰. یا «در واقع».

برهان: کسی که تحت هدایت عقل است بر اثر ترس به اطاعت وادار نشده است (قضیهٔ ۶۳، همین بخش)، بلکه از این حیث که می‌کوشد تا وجود خود را طبق احکام عقل حفظ کند، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۶۶، همین بخش) از این حیث که می‌کوشد تا آزادانه زندگی کند خواهان رعایت قواعد زندگی و منافع مشترک است (قضیهٔ ۳۷، همین بخش) و در نتیجه (چنانکه در تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۳۷، همین بخش نشان دادیم)، خواهان زیستن بر طبق قوانین متعارف مدینه است. بنابراین انسانی که تحت هدایت عقل است برای اینکه آزادتر زندگی کند خواهان رعایت حقوق متعارف مدینه است. مطلوب ثابت شد.

تبصره: اینها و شبیه اینها، که ما در خصوص آزادی راستین انسان مبرهن ساخته‌ایم، مربوط به ثبات، یعنی (تبصرهٔ قضیهٔ ۵۹، بخش ۳) قوت و کرامت نفس است. من فکر نمی‌کنم که اینجا شایسته باشد که تمام خصوصیات ثبات نفس را جداگانه مبرهن سازم و نشان دهم کسی که از آن برخوردار است، به‌کسی نفرت نمی‌ورزد، خشم نمی‌گیرد، رشک نمی‌برد، بی‌عنایتی نمی‌کند، کسی را حقیر نمی‌شمرد و به هیچ نحو تکبر نمی‌کند. زیرا همهٔ اینها و حقایق مشابه اینها که به حیات حقیقی و دیانت مربوطند به‌سهولت از قضایای ۳۷ و ۴۶، همین بخش استنتاج می‌شوند که نشان می‌دهند که نفرت مغلوب عشق می‌شود و هر کسی که به‌حکم عقل رفتار می‌کند، برای دیگران همان خیری را می‌خواهد که برای خود می‌خواهد. گذشته از این، باید به‌خاطر بیاوریم که آنچه را قبلاً در تبصرهٔ قضیهٔ ۵۰، همین بخش و جاهای دیگر مشاهده کرده‌ایم، که انسان صاحب قوت نفس[131] قبل از هر چیز همهٔ اشیاء را ناشی از ضرورت طبیعت الهی می‌داند و در نتیجه هر چیزی که آن را مضر و شر می‌انگارد و به‌علاوه، هر چیزی که به‌نظر وی ناپارسایی،[132] ترسناک، غیرعادلانه، یا ننگ‌آور[133] می‌آید از اینجا ناشی می‌شود که او اشیاء را به‌وجه آشفته، ناقص، و مبهم تصور می‌کند. بنابراین او اغلب می‌کوشد تا اشیاء را آن‌طور که در ذات خود هستند ملاحظه کند و موانع شناخت راستین، از قبیل نفرت، خشم، حسد، استهزاء، تکبر و امثال اینها را، که قبلاً خاطرنشان ساخته‌ایم، برطرف سازد و لذا، همان‌طور که گفته‌ایم، می‌کوشد تا حتی‌الامکان اعمال نیکو انجام دهد و شاد باشد. این که فضیلت انسان تا چه حد او را در نیل به این

۱۳۱. یا «شجاع»

۱۳۲. یا «غیر اخلاقی»

۱۳۳. یا «شر»

امور هدایت می‌کند و تا چه حد توانایی دارد و چه می‌تواند انجام دهد، در بخش آینده ان را نشان خواهیم داد.

ذیل

آنچه در این بخش در خصوص شیوهٔ صحیح زندگی گفته‌ام طوری تنظیم نشده است که با یک نظر بتوان آن را مشاهده کرد، بلکه آن به‌تدریج و به‌ترتیب به‌ثبوت رسیده است تا بتوانم به‌آسانی امری را از امر دیگر استنتاج کنم و لذا تصمیم گرفته‌ام که آنها را در اینجا گرد آورم و در فصول زیر خلاصه کنم.

فصل ۱. تمام کوششها یا خواهشهای ما طوری از ضرورت طبیعت ما ناشی می‌شوند که ممکن است یا فقط به‌وسطهٔ طبیعت ما، به‌عنوان اینکه علت قریب آنهاست فهمیده شوند و یا به‌وسطهٔ اینکه ما جزئی از طبیعت هستیم جزئی که ممکن نیست بذاته و بدون سایر جزئیات به‌طور تام به‌تصور آید.

فصل ۲. خواهشهایی که از طبیعت ما نشأت می‌گیرند به‌وجهی که فقط به‌واسطه آن ممکن است فهمیده شوند آنهایی هستند که به‌نفس فقط از این حیث که متقوّم از تصورات تام تصور شده است مربوطند. بقیهٔ خواهشها به نفس فقط از این حیث مربوطند که نفس اشیاء را به‌طور ناقص تصور می‌کند و نیرو و افزایش آنها با قدرت اشیاء خارجی تعریف می‌شود، نه با قدرت انسان[۱۳۴] و لذا، نوع اول فعل نامیده می‌شود و نوع دوم انفعال، زیرا نوع اول همواره بر قدرت ما و نوع دوم برعکس بر ناتوانی و علم ناقص ما دلالت می‌کند.

فصل ۳. افعال ما، یعنی آن خواهشهایی که با قدرت یا عقل انسان تعریف می‌شوند همواره خیرند، بقیه ممکن است خیر یا شرّ باشند.

فصل ۴. بنابراین آنچه در زندگی برای ما فایدهٔ زیادی دارد این است که حتی‌الامکان فاهمه یا عقل را تکمیل کنیم، و خوشبختی یا سعادت اعلای انسان عبارت از همین است، زیرا سعادت چیزی نیست مگر همین آرامش‌خاطر، که از شناخت شهودی خدا نشأت می‌گیرد و تکمیل فاهمه چیزی نیست مگر فهم خدا و صفات و افعال او که از ضرورت طبیعتش ناشی می‌شوند. بنابراین، هدف نهایی انسانی که تحت هدایت عقل است، یعنی

۱۳۴. یعنی ناشی از قدرت اشیاء خارجی هستند نه ناشی از قدرت انسان.

عالیترین خواهش او که به‌وسیلهٔ آن می‌کوشد تا بر خواهشهای دیگر غالب آید، خواهشی است که او را هدایت می‌کند تا خود را و تمام اشیائی را که ممکن است در قلمرو فهمش قرار گیرند، به‌طور تام تصور کند.

فصل ۵. بنابراین حیات عقلانی بدون فهم امکان نمی‌یابد و اشیاء فقط از این حیث خیرند که به انسان کمک می‌کنند تا از آن حیات نفس که به‌وسیلهٔ فهم قابل تعریف است برخوردار شود و برعکس فقط آن اشیاء را شرّ می‌نامیم، که انسان را از تکمیل عقل و از برخورداری از حیات عقلانی باز می‌دارد.

فصل ۶. اما چون همهٔ اموری که انسان علت تامهٔ آنهاست بالضروره خیر است و لذا برای انسان هیچ شرّی پیش نمی‌آید، مگر اینکه آن از سوی علل خارجی باشد، یعنی، مگر از این حیث که او جزئی از کل طبیعت است که طبیعت انسانی مجبور است که از قوانین آن اطاعت کند و خود را تقریباً به‌طرق نامتناهی با آن سازگار سازد.

فصل ۷. ممکن نیست انسان جزئی از طبیعت نباشد و از نظام متداول آن پیروی نکند ولی اگر در میان اشیاء جزئیی، که طبیعت آنها با طبیعت او سازگار است قرار گیرد، در اثر آن قدرت فعالیتش تقویت می‌شود و رشد می‌یابد. اما برعکس، اگر در میان اشیاء جزئیی که طبیعت آنها، با طبیعت او هرگز سازگار نیست قرار گیرد، در این‌صورت بدون اینکه در طبیعتش تغیّری عظیم پیدا شود، به‌سختی می‌تواند خود را با آنها سازگار کند.

فصل ۸. هر چیزی که در طبیعت موجود است، و به‌حسب قضاوت ما شرّ است، یعنی می‌تواند ما را از بودن و برخورداری از حیات عقلانی باز دارد، ما مجازیم آن را به مطمئن‌ترین و متقن‌ترین طریق ممکن از خود دور سازیم و برعکس، هر چیزی که به‌حسب قضاوت ما خیر است یا برای حفظ وجود ما و یا برخورداری ما از حیات عقلانی مفید است، ما مجازیم که آن را به‌کار گیریم و به هر طریقی که به‌نظر شایسته می‌آید از آن استفاده کنیم، ومطلقاً هر کسی به موجب عالیترین حق طبیعی مجاز است که هر عملی را که به حال خود مفید می‌داند انجام دهد.

فصل ۹. ممکن نیست چیزی با طبیعت شیئی سازگارتر از سایر جزئیات همنوع آن باشد، و لذا (به‌فصل ۷ نگاه کنید) برای حفظ وجود انسان و تمتّع او از حیات عقلانی چیزی مفیدتر از انسانی نیست که تحت هدایت عقل باشد. به‌علاوه از آنجا که ما در میان

اشیاء جزئی، چیزی را نمی‌شناسیم که برتر از انسان تحت هدایت عقل باشد. لذا برای اینکه نشان مهارت و استعداد خود را نشان دهد چیزی بهتر از این نیست که انسانها را طوری تربیت کند که آنها سرانجام تحت حاکمیّت مستقیم عقل زندگی کنند.[135]

فصل ۱۰. در آنچه که انسانها با حسد یا هر عاطفهٔ دیگر ناشی از نفرت یکدیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهند، با یکدیگر مخالفند، و در نتیجه هر چه تواناییشان از توانایی سایر اشیاء جزئی طبیعت بیشتر باشد، به همان اندازه سهمگین‌ترند.

فصل ۱۱. با وجود این، نفوس با عشق و کرامت مسخّر می‌شوند نه با اسلحه.

فصل ۱۲. پیش از هر چیز برای انسانها مفید است که در میان خود روابط اجتماعی داشته باشند، پایبند تکالیف اجتماعی و متّحد یکدیگر باشند به نحوی که همه کلّ واحدی را تشکیل دهند و به‌طور کلی از هیچ اقدامی برای تقویت دوستی فروگذار نکنند.[136]

فصل ۱۳. اما برای این کار مهارت و فراست لازم است، زیرا انسانها تغییرپذیرند (بسیار نادرند کسانی که طبق احکام عقل زندگی می‌کنند) و گذشته از این، معمولاً حسودند و بیشتر مستعدّ کینه‌توزی‌اند تا دلسوزی و لذا قدرت نفس فوق‌العاده‌ای لازم است تا با هر کسی، به حسب مزاجش رفتار کرد و از تقلید عواطف او امتناع ورزید. امّا برعکس، کسانی که در شماتت مردمان و تقبیح رذائل آنها بیشتر مهارت دارند تا در تعلیم فضائل و به جای تقویت نفوس انسانها به تضعیف آنها می‌پردازند، هم به خودشان زیان می‌رسانند و هم به دیگران، به صورتی که بسیاری از آنان به علت بی‌حوصلگی مفرط و تعصب بیهودهٔ مذهبی، ترجیح می‌دهند که به جای انسانها با جانوران زندگی کنند. درست همان‌طور که کودکان یا جوانانی که نمی‌توانند با شکیبایی سرزنشهای والدین خود را تحمّل کنند به خدمت نظام پناه می‌برند و سختیهای جنگ و قانون نظام استبدادی را به راحتیهای زندگی خانوادگی و درخواستهای پدرانه ترجیح می‌دهند و هر فشاری را که بر آنها تحمیل می‌شود تحمّل می‌کنند، تا بدین طریق از والدین خود انتقام بگیرند.

۱۳۵. ملاحظه می‌شود که به امر تربیت یعنی تربیت عقلانی اهمیت خاصی می‌دهد و آن را بهترین وسیلهٔ نمایش مهارت و استعداد انسان می‌داند.

۱۳۶. عبارت ترجمه‌ها مختلف است. ما ترجمهٔ «C» را مرجح دانستیم. مقصود روشن است. او می‌گوید نتیجه پیش از هر چیز برای انسانها مفید است تشکیل جامعه و رعایت قوانین و پایبند بودن به تکالیف اجتماعی و به‌طور کلی هر عملی است که به حسن روابط افراد و تقویت دوستی آنها بینجامد.

فصل ۱۴. بنابراین، اگر چه انسانها معمولاً به پیروی از خواهش یا شهوتشان رفتار می‌کنند، با وجود این فوائدی که از زندگی اجتماعی ناشی می‌شود به مراتب از مضرّاتش بیشتر است و لذا بهتر است که مشقّاتی را که از جانب آنها می‌رسد با شکیبایی تحمّل کنیم و بکوشیم تا هر چه را که به وفاق و دوستی می‌انجامد گسترش دهیم.

فصل ۱۵. اموری که موجب وفاقند مربوط به عدل و انصاف و رفتار شرافتمندانه‌اند، زیرا مردم علاوه بر ظلم و ایذاء از هر چیزی هم که ننگ‌آور به‌شمار می‌آید و نیز از هر کسی که عادات مقبول مدینه را تحقیر می‌کند بیزارند. اما برای جلب دوستی قبل از همه اموری ضروری است که مربوط به دین و پارسایی است (تبصره‌های ۱ و ۲، قضیهٔ ۳۷، تبصرهٔ قضیهٔ ۴۶ و تبصرهٔ قضیهٔ ۷۳، همین بخش را نگاه کنید).

فصل ۱۶. گذشته از این، وفاق غالباً از ترس حاصل می‌شود، اما در این صورت قابل اعتماد نیست، به‌علاوه ترس از ضعف نفس نیز ناشی می‌شود و لذا به‌کار عقل نمی‌آید، دلسوزی نیز درست همانند آن است، اگر چه در ظاهر به پارسایی می‌ماند.[137]

فصل ۱۷. گذشته از این انسانها مغلوب گشاده‌دستی‌اند،[138] به‌ویژه کسانی که از داشتن وسائل ضروری ادامهٔ زندگی محرومند. اما کمک به همهٔ فقرا مافوق ثروت و قدرت یک فرد است، زیرا اموال یک فرد به‌طور کلی برای تهیه این وسائل کافی نیست. به‌علاوه محدود بودن قدرتش به او امکان نمی‌دهد که بتواند همه را با رشتهٔ دوستی به‌خود بپیوندد، و لذا توجه به‌وضع بینوایان به کلّ جامعه محوّل است[139] و تنها به منافع عمومی مربوط است.

فصل ۱۸. وظیفهٔ ما در قبول احسان و ادای سپاس باید کاملاً متفاوت باشد (در خصوص آن به تبصرهٔ قضیهٔ ۷۰ و تبصرهٔ قضیهٔ ۷۱، همین بخش نگاه کنید).

فصل ۱۹. عشق شهوانی، یعنی شهوت آمیزش جسمی، که ناشی از زیبایی ظاهری است و مطلقاً هر عشقی که معلول علّت دیگری جز آزادی نفس است به‌سهولت به نفرت تحوّل می‌یابد، مگر اینکه ـ از آن بدتر ـ نوعی جنون باشد، که در این صورت بیشتر موجب خلاف است تا وفاق (نتیجهٔ قضیه ۳۱، بخش ۳).

۱۳۷. ن: «در آن نوعی پارسایی است».

۱۳۸. لاتین largitas (C و A)، liberality (B)، open handed

۱۳۹. ن: «وظیفهٔ کل جامعه است».

فصل ۲۰. رجوع به ازدواج باید گفت واضح است که آن موافق عقل است، به‌شرط اینکه خواهش پیوند تنها ناشی از زیبایی ظاهری نباشد، بلکه عشق به‌آوردن فرزند و تربیت عاقلانه آنها نیز در آن مؤثر باشد و به‌علاوه به‌شرط اینکه علّت اصلی عشق زن و مرد به یکدیگر صرف زیبایی ظاهری نباشد، بلکه بیشتر آزادی نفس باشد.[۱۴۰]

فصل ۲۱. تملّق نیز موجب وفاق است، اما فقط با گناه ننگین بندگی یا خیانت. زیرا کسی گرفتار تملق نمی‌شود مگر متکبّری که می‌خواهد اول باشد و نیست.

فصل ۲۲. در تذلّل ظهور کاذب پارسایی و دینداری است.[۱۴۱] و با اینکه ضد تکبّر است، با وجود این متذلّل بیش از هر کس به متکبّر نزدیک است (تبصرهٔ قضیهٔ ۵۷، همین بخش).

فصل ۲۳. شرم نیز وسیله وفاق است ولی فقط در اموری که قابل کتمان نیستند. اما از آنجا که شرم نیز نوعی الم است، کاربرد عقلانی ندارد.

فصل ۲۴. بقیهٔ عواطف الم، نسبت به انسانها، مستقیماً متضادّ با عدالت، انصاف، شرافت، پارسایی و دینداری است و با آنکه ظاهراً قهر نوعی از انصاف است،[۱۴۲] با وجود این در جایی که هر کسی مجاز باشد که دربارهٔ اعمال دیگران قضاوت کند و از حق خود یا دیگران پشتیبانی کند، در آنجا قانون حکومت نخواهد کرد.

فصل ۲۵. خوشرفتاری یعنی خواهش خشنود کردن مردم، اگر عقل موجب آن باشد، به پارسایی مربوط است (تبصرهٔ ۱، قضیهٔ ۳۷، همین بخش). اما اگر از عاطفه‌ای ناشی شود، در این‌صورت شهرت‌طلبی یعنی خواهشی است که انسانها معمولاً به‌وسیلهٔ آن، تحت تظاهر کاذب به پارسایی به خلافها و آشوبها دامن می‌زنند. زیرا کسی که می‌خواهد با گفتار یا کردار خود به‌دیگران کمک کند تا آنها از خیر اعلی برخوردار شوند، قبل از هر چیز می‌کوشد تا دوستی آنها را به‌خود جلب کند، نه اینکه آنها را به اعجاب وادارد، تا نظامی به نام وی نامگذاری شود و نه اینکه موجب حسد گردد. به‌علاوه، مواظب خواهد بود که در محاورات از اشاره به رذائل انسانها خودداری کند و از ضعف آنها، با احتیاط سخن

۱۴۰ یعنی ازدواج بیشتر به‌دستور عقل انجام گیرد که در این‌صورت نفس آزاد است، نه تحت تأثیر عواطف که در این‌صورت نفس در بند عواطف است و از خود اختیاری ندارد.

۱۴۱ B: نوع کاذب پارسایی و دینداری است.

۱۴۲ یا «... بلکه قهر ناشی از بی‌عدالتی است نوعی از انصاف است».

گوید ولی از فضیلت، یا قدرت انسانی و اینکه فضیلت و قدرت انسانی چگونه باید به کمال برسد، به تفصیل سخن براند، تا انسانها نه به‌علت ترس یا اکراه بلکه فقط تحت تأثیر عاطفهٔ لذّت بکوشند تا حدی که می‌توانند تحت قاعده عقل زندگی کنند.

فصل ۲۶. در طبیعت، جز انسان، هیچ شیء جزئی را نمی‌شناسیم که نفس او باعث مسرّت ما شود و باز چیزی را نمی‌شناسیم که بتوانیم با آن پیوندی دوستی یا رابطهٔ اجتماعی برقرار کنیم و بنابراین عقل لازم نمی‌داند که ما از لحاظ منافع خود جز انسان چیزی را در طبیعت حفظ کنیم، بلکه به ما می‌آموزد که باید آن را به‌حسب احتیاجات متنوّع خود حفظ یا نابود کنیم، و یا آن را به‌طریقی منطبق بر مصالح خود سازیم.

فصل ۲۷. فایده‌ای که از اشیاء خارجی برمی‌گیریم، علاوه بر تجربه و شناختی که بر اثر مشاهده آنها و تغییرشان از صورتی به‌صورت دیگر به‌دست می‌آوریم، بیشتر برای حفظ بدن است، و به همین جهت اشیائی برای ما مفیدترند که می‌توانند بدن ما را تغذیه کنند و پرورش دهند به قسمی که همهٔ اجزای آن بتوانند وظایف خود را به‌درستی انجام دهند. زیرا بدن هر اندازه برای تأثّر از اشیاء خارجی و تأثیر در آنها، به‌طرق متعدّد، مستعدّتر باشد، نفس هم به همان اندازه برای اندیشیدن مستعدّتر خواهد بود (قضایای ۳۸ و ۳۹، همین بخش). اما ظاهراً این گونه اشیاء، در طبیعت بسیار کمند. و لذا ضروری است که برای پرورش لازم بدن از غذاهای متعدّد مختلف استفاده کنیم. زیرا بدن انسان از اجزای کثیر مختلف‌الطّبایع ترکیب یافته است که محتاج تغذیهٔ مُداوم و متنوع است، تا کلّ بدن برای انجام وظایفی که ممکن است از طبیعتش نشأت گیرند، به یک اندازه شایسته شود و در نتیجه نفس هم برای تصور اشیاء متعدّد به یک اندازه شایستگی یابد.

فصل ۲۸. اما اگر انسانها متقابلاً به یکدیگر یاری نرسانند، نیروی یک فرد به‌زحمت می‌تواند این اشیاء[۱۴۳] را تهیه کند. اکنون پول وسیله‌ای شده است که به‌یاری آن می‌توان همه چیز را فراهم آورد و به‌صورت خلاصهٔ ثروت درآمده است، به قسمی که تصور[۱۴۴] آن در ذهن تودهٔ مردم جای مهمّی را اشغال کرده است که آنها به سختی می‌توانند لذتی را تخیل کنند که با تصور پول به‌عنوان علت آن همراه نباشد.

۱۴۳ ( ) غذاها.

۱۴۴ لاتین imago (image). قبلاً به‌جای این کلمه «صورت خیالی» به‌کار برده‌ایم. در اینجا تصور مناسب آمد که مقصود از آن همان صورت خیالی است.

فصل ۲۹. با این همه این عیبی نیست،[۱۴۵] مگر برای کسانی که پول را از روی نیاز یا به علّت ضرورت طلب نمی‌کنند، بلکه به این جهت به جمع‌آوری آن می‌پردازند که هنرهای متنوّع کسب پول آموخته‌اند و به‌داشتن آن مباهات می‌کنند. آنها البته بدنهای خود را طبق عادت تغذیه می‌کنند، اما به مقدار کم،[۱۴۶] زیرا معتقدند که اگر اموالشان را برای پرورش بدنهایشان خرج کنند، آن را از دست داده‌اند، ولی کسانی که مصرف صحیح پول را می‌شناسند و اندازهٔ ثروتشان را به‌حسب احتیاجاتشان تنظیم می‌کنند به اقلِّ قلیل راضیند.

فصل ۳۰. بنابراین، از آنجا که اشیائی خیرند که به اجزاء بدن ما در ایفای وظایفشان کمک می‌کنند، و از آنجا که لذت، عبارت از این است که قدرت انسان، از این حیث که مرکّب از نفس و بدن است، تقویت شود یا افزایش یابد، لذا هرچه موجب لذت می‌شود خیر است. با این همه غایت عمل اشیاء آن نیست که لذت ما را فراهم کنند. و قدرت فعالیّت آنها هم بر طبق منافع ما تنظیم نشده است. بالاخره چون معمولاً لذت بیشتر به برخی از اجزای بدن مربوط است، لذا اغلب عواطف ما[۱۴۷] (مگر در صورت حضور عقل و مراقبت) و در نتیجه خواهشهای ناشی از آنها به حدِّ افراط می‌رسند، به‌علاوه خوشایندی یک عاطفه در حال حاضر باعث می‌شود که ما آن را در مرتبهٔ اول قرار دهیم و قادر نباشیم که دربارهٔ آینده با عاطفه‌ای مساوی آن قضاوت کنیم (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۴ و تبصرهٔ قضیهٔ ۶۰، همین بخش).

فصل ۳۱. برعکس، به‌نظر می‌آید که «عقاید خرافی» چیزی را خیر می‌نامد که باعث اَلم است و چیزی را شرّ می‌نامد که موجب لذت است. اما، چنانکه قبلاً گفته‌ایم (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۵، همین بخش)، جز آدم حسود هیچ کس از ناتوانی یا رنج[۱۴۸] من خوشحال نمی‌شود، زیرا هر چه از عاطفهٔ لذت بیشتر برخوردار گردیم، به همان اندازه به کمال بیشتر نائل می‌شویم و در نتیجه به همان اندازه از طبیعت الهی بیشتر بهره‌مند می‌شویم و هرگز ممکن نیست لذتی که با ملاحظهٔ صحیح منافع ما تنظیم شده شرّ باشد. برعکس کسی که تحت تأثیر ترس برای اجتناب از شرّ عمل خیر می‌کند تحت هدایت عقل نیست (قضیهٔ

۱۴۵ یا «گاهی نیست»
۱۴۶ یعنی با خست
۱۴۷ A معمولاً عواطف لذت
۱۴۸ یا «زیان»

۶۳ این بخش را نگاه کنید)

فصل ۳۲. اما قدرت انسان بسیار محدود و به‌طور نامتناهی مقهور علل خارجی است و لذا ما قدرت مطلق نداریم که اشیاء خارجی را با عملکرد خود منطبق سازیم، ولی با وجود این وقایعی را که برخلاف مقتضیات منافع ما روی می‌دهند با متانت تحمّل می‌کنیم، مشروط بر اینکه بدانیم که وظیفهٔ خود را انجام داده‌ایم و قدرت اجتناب از وقایع مذکور را نداشته‌ایم و گذشته از اینها بدانیم که ما جزئی از کلِّ طبیعت و تابع نظام آنیم. اگر این امور را به‌طور واضح و متمایز بفهمیم، آن جزء ما که فاهمه یا بهتر بگوییم عقل نامیده شده است، یعنی بهترین جزء ما خشنودی تمام خواهد یافت و کوشش خواهد کرد تا در این خشنودی باقی بماند. زیرا ما، از این حیث که می‌فهمیم، نمی‌توانیم جز امر ضروری چیزی بخواهیم و در چیزی مطلقاً جز حقیقت خشنودی بیابیم و لذا، از این حیث که امور مذکور را به‌درستی می‌فهمیم، کوشش بهترین جزء ما با نظام کلِّ طبیعت سازگار است.

بخش پنجم

دربارهٔ قدرت عقل، یا آزادی انسان

پیشگفتار[1]

بالاخره وارد این بخش دیگر از کتاب اخلاق می‌شویم که مربوط به روش یا راهی است که به آزادی منتهی می‌شود و لذا در این بخش از قدرت عقل سخن خواهم گفت و نشان خواهم داد که عقل چه قدرتی بر عواطف دارد[2] و پس از آن دربارهٔ آزادی نفس یا سعادت سخن خواهم گفت و به این ترتیب خواهیم دید که شخص دانا تا چه اندازه از نادان نیرومندتر است. اما در اینکه عقل چگونه باید به حدّ کمال نائل آید و راه نیل به آن کدام است و از بدن با چه مهارتی باید مواظبت به عمل آید، تا بتواند وظیفهٔ خود را به نحو کامل انجام دهد، اموری است که به اینجا ارتباط ندارد، زیرا تمام آنچه به اوّلی مربوط است به منطق ارتباط دارد و آنچه به دومی مربوط است، به پزشکی. و لذا همان‌طور که گفتم در اینجا منحصراً دربارهٔ قدرت نفس، یعنی قدرت عقل سخن خواهم گفت و پیش از همه، اندازه و طبیعت سلطهٔ عقل را بر عواطف که به‌وسیلهٔ آن از آنها جلوگیری و بر

1. به‌طوری که ملاحظه می‌شود، مؤلّف تحت عنوان «پیشگفتار» خلاصه بحث را گزارش می‌دهد، که غرض عمده از آن ارائهٔ روش یا راهی است که به آزادی منتهی می‌شود. اولاً، به مخالفت با کسانی می‌پردازد که به اراده و آزادی آن معتقدند و از این جماعت مخصوصاً از رواقیان و دکارت نام می‌برد و پس از آن نشان می‌دهد که چگونه امکان می‌یابد که انسان به‌وسیلهٔ فهم تا حدّی، نه به‌طور مطلق، بر عواطف سلطه یابد و از آنها جلوگیری کند. ثانیاً توضیح می‌دهد که آزادی نفس و سعادت چیست و چگونه هر چیزی که به سعادت نفس مربوط است از محض شناخت نفس استنتاج می‌شود.
2. یا «عقل چگونه می‌تواند زمام عواطف را در اختیار گیرد».

آنها حکومت می‌کند نشان خواهم داد. زیرا چنانکه قبلاً مبرهن ساخته‌ایم، ما بر آنها سلطهٔ مطلق نداریم. رواقیان چنین معتقد بودند که عواطف مطلقاً تابع ارادهٔ ما هستند و ما بر آنها سلطهٔ مطلق داریم. اما تجربه عقیدهٔ آنان را ردّ می‌کند و وادارشان می‌سازد تا برخلاف اصول خود، اعتراف کنند که برای جلوگیری از عواطف و حکومت بر آنها تمرین و سعی بسیار لازم است. اگر درست به‌خاطر داشته باشم، یکی از ایشان کوشیده است این را با مثال دو سگ روشن سازد، که یکی از آنها سگ خانگی و دیگری سگ شکاری بود. و با تمرین بسیار توانست کاری کند که سگ خانگی شکار کند و برعکس سگ شکاری از تعقیب خرگوشها خودداری کند. دکارت تمایل بسیاری به عقیدهٔ رواقیان نشان داد. او پذیرفت که نفس یا ذهن مخصوصاً با جزء معیّنی از مغز به نام «غدّهٔ صنوبری» مربوط است. نفس به‌وسیلهٔ آن تمام حرکاتی را که در بدن و اشیاء خارجی رخ می‌دهد درک می‌کند و فقط با عمل اراده می‌تواند آن را به طرق مختلف به‌حرکت درآورد. به عقیدهٔ او این غدّه به گونه‌ای در وسط مغز معلّق است که با کمترین حرکت نفوس حیوانی به حرکت درمی‌آید. به‌علاوه به تعداد طرق مختلف برخورد نفوس حیوانی با غدّهٔ مذکور نحوه معلّق بودن آن در وسط مغز مختلف می‌شود. از آن گذشته به تعداد اشیاء خارجی مختلفی که نفوس حیوانی را به سوی آن سوق می‌دهند آثار مختلفی بر آن نقش می‌بندند، و لذا، اگر این غدّه، که با ارادهٔ نفس در جهات مختلف به حرکت درمی‌آید، بعداً به صورتی معلّق شود که قبلاً، وقتی به‌وسیلهٔ نفوس حیوانی به همان صورت معلق بوده است، در این وقت این غده نفوس حیوانی را به جهتی سوق خواهد داد که قبلاً به‌وسیلهٔ همان صورت معلّق بودن بدان جهت سوق داده شده بود. گذشته از اینها او تصدیق می‌کند که هر ارادهٔ نفس طبعاً با حرکت مخصوصی از غدّه پیوستگی دارد، مثلاً اگر کسی بخواهد شیء دوری را ببیند، این اراده باعث فراخی مردمک چشم می‌شود، اما اگر او صرفاً دربارهٔ فراخی مردمک چشم بیندیشد، داشتن آن اراده برای وی فایده‌ای نخواهد داشت، زیرا طبیعت حرکت این غده را، که کارش سوق دادن نفوس حیوانی به سوی عصب بینایی به طریقی که با فراخی یا تنگی مردمک مناسب باشد، فقط با ارادهٔ دیدن شیء دور یا نزدیک مرتبط ساخته است، نه با ارادهٔ فراخ یا تنگ کردن مردمک چشم. بالاخره او معتقد است که اگر چه ظاهراً از آغاز زندگی ما، هر حرکتی از حرکت این غده طبعاً با فکر خاصی ارتباط دارد، ولی با

وجود این ممکن است در اثر عادت با افکار دیگری نیز پیوند یابد. این قضیه‌ای است که او می‌کوشد در کتاب خود به نام انفعالات نفس، مقالهٔ ۵۰، بخش ۱ مبرهن سازد. او از اینجا نتیجه می‌گیرد که نفسی نیست که آنچنان ناتوان باشد که اگر به‌درستی ارشاد شود نتواند بر انفعالات خود سلطهٔ مطلق یابد، زیرا بنابر تعریفی که از انفعالات می‌کند، آنها ادراکات یا احساسات یا هیجاناتی هستند که به نحو ویژه‌ای به آن مربوط‌اند و (درست توجه کنید) به‌وسیلهٔ حرکتی از حرکات نفوس پدید آیند، حفظ و تقویت می‌شوند (نگاه کنید به کتاب انفعالات نفس، مقالهٔ ۲۷، بخش ۱). اما از آنجا که می‌توان هر حرکتی از غدّه و در نتیجه حرکتی از نفوس را به اراده‌ای پیوند داد و تعیین اراده فقط به قدرت ما مربوط می‌شود، بنابراین اگر ارادهٔ خود را به‌وسیلهٔ تصمیمات معیّن و راسخی تعیین کنیم که می‌خواهیم بر طبق آنها اعمال زندگی خود را هدایت کنیم و حرکات انفعالی را که خواهان داشتن آنها هستیم با آنها پیوند دهیم، در این صورت بر انفعالاتمان سلطهٔ مطلق خواهیم یافت. این است عقیدهٔ این مرد شهیر نامی (تا آن حد که می‌توانم از سخنانش دریابم)، و اگر این نکات را نمی‌داشت، به سختی می‌توانستم بپذیرم که ممکن است شخصی با آن همه شهرت این سخنان را گفته باشد. به سختی می‌توانم از تعجب خودداری کنم که فیلسوفی که تصمیم قاطع گرفت که فقط از اصولی استنتاج کند که «خودبیّن» هستند[3] و جز آنچه را که به‌طور واضح و متمایز ادراک می‌شود نپذیرد و پس از آنکه مدرسیان[4] را سرزنش کرد، که آنها می‌خواهند اشیاء مبهم را با کیفیات مرموز بیان کنند، فرضی را می‌پذیرد که مرموزتر از هر کیفیّت مرموز است. من می‌پرسم مقصود وی از اتحاد نفس و بدن چیست؟ و از فکر که چنین تنگاتنگ با جزء مخصوص کوچکی از مقدار یا بعد مرتبط است،[5] چه تصور واضح و متمایز دارد؟ ای کاش او این اتحاد را از راه علت قریبش تبیین می‌کرد. اما او نفس را تا آن حد متمایز از بدن تصور کرد که نه قادر شد برای این اتحاد علتی معلوم کند و نه برای خود نفس، ولی مجبور شد که به علت کل عالم یعنی خدا متوسّل شود. به‌علاوه دوست دارم بدانم که نفس به این غده چند درجه می‌تواند حرکت دهد و با چه قدرتی می‌تواند آن را معلّق نگه دارد. زیرا نمی‌فهمم که آیا این غده به وسیلهٔ نفس نسبتی کندتر یا

۳. مقصود «اولیات» است.

۴. یعنی مدرسیان.

۵. یا: و از فکر که صمیمانه با جزء مخصوص کوچکی از ماده مرتبط است.

سریعتر متأثر می‌شود، یا به‌وسیلهٔ نفوس حیوانی و باز ممکن است حرکات انفعالات که آنها را دقیقاً با تصمیمات راسخ مربوط ساخته‌ایم، دوباره به‌وسیلهٔ علل جسمانی از آنها جدا شوند، که در این صورت از آن بر می‌آمد که اگرچه نفس تصمیم قاطع می‌گیرد که با خطر رویاروی گردد و حرکات بی‌باکانه‌ای را با این تصمیم خود پیوند می‌دهد، با وجود این ممکن است دیدن خطر باعث شود که غدّه به گونه‌ای معلّق شود که نفس نتواند دربارهٔ چیزی جز فرار بیندیشد. در واقع، از آنجا که هیچ رابطه‌ای میان اراده و حرکت نیست، همان‌طور که میان قدرت یا قوت بدن و قدرت و قوت نفس هیچ نسبتی موجود نیست. لذا امکان ندارد که قوت یکی به‌وسیلهٔ دیگری تعیین[6] شود. به‌علاوه معلوم نیست که این غده طوری در وسط مغز قرارگرفته باشد که بتواند به سهولت و به طرق متعدّد به حرکت درآید و اینکه تمام اعصاب به کاواکهای مغز امتداد یافته باشند. بالاخره من از تمام اظهارات دکارت در خصوص اراده و آزادی اراده می‌گذرم، زیرا به کرّات نادرستی آنها را نشان داده‌ام. بنابراین، از آنجا که قدرت نفس، چنانکه در فوق نشان داده‌ام، تنها با شناخت تعریف می‌شود، لذا تنها با شناخت نفس چاره‌های عواطف را تعیین خواهیم کرد، چاره‌هایی که من معتقدم هر کسی تجربه کرده است اما هیچ مشاهدهٔ صحیح یا ادراک متمایزی از آنها نداشته است، و ما هر چیزی را که به سعادت نفس مربوط است از صرف شناخت[7] آن استنتاج خواهیم کرد.

اصول متعارفه

۱. اگر در موضوع واحد دو فعل متضاد انگیخته شود ضرورةً باید در هر دو یا فقط در یکی از آنها تغیّری رخ دهد تا تضادّ آنها با یکدیگر متوقف شود.

۲. قدرت معلول به‌وسیلهٔ قدرت علتش تعریف می‌شود، از این حیث که ذات معلول به وسیلهٔ ذات علتش تبیین یا تعریف می‌شود.

(این اصل متعارف از قضیهٔ ۷، بخش ۳ واضح است.)

۶. شایسته توجه است که مؤلف در این بخش سه واژهٔ determino، definio و explico را مکرر به‌کار می‌برد. مترجمین انگلیسی به‌جای آنها در موارد مختلف کلمات مختلف استعمال کرده‌اند. ما با توجه به متن لاتین آنها را به‌ترتیب تعیین، تعریف و تبیین ترجمه می‌کنیم، اگرچه احیاناً فصیح نباشند و فارسی‌زبانان را خوشایند نباشد.

۷. مقصود شناختی است که نفس دارد، یا شناختی که ما از نفس داریم.

قضایا

قضیهٔ ۱. همان‌طور که افکار و تصورات اشیاء در نفس منظم و مرتبط شده‌اند، احوال بدن یا صور خیالی اشیاء نیز درست به همان صورت در بدن انتظام و ارتباط یافته‌اند.[8]

برهان: نظام و ارتباط تصورات همان نظام و ارتباط اشیاء است (قضیهٔ ۷، بخش ۲) و بالعکس، نظام و ارتباط اشیاء همان نظام و ارتباط تصورات است (نتیجهٔ قضایای ۶ و ۷، بخش ۲)، بنابراین همان‌طور که نظام و ارتباط تصورات در نفس مطابق با نظام و ارتباط احوال بدن است (قضیهٔ ۱۸، بخش ۲)، همین‌طور بالعکس (قضیهٔ ۲، بخش ۳) نظام و ارتباط احوال بدن، مطابق با نظام و ارتباط افکار و تصورات اشیاء در نفس است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲. اگر ما یک تأثر[9] یا یک عاطفهٔ نفس را از فکر یک علت خارجی جدا کنیم و آن را با سایر افکار مرتبط سازیم، در این صورت عشق یا نفرت نسبت به آن علت خارجی و همین‌طور تزلزلات نفس که ناشی از این عواطف است از بین خواهد رفت.[10]

۸. ولفسن می‌نویسد مبنای ما بعدالطبیعی درمان عواطف، در این قضیه بیان شده است. زیرا اسپینوزا علی‌رغم این اصل خود «که نفس و بدن در یکدیگر تأثیر نمی‌کنند» در این قضیه این مطلب را که «نفس می‌تواند احوال بدن را تحت نظر درآورد» توجیه می‌کند، به این بیان که میان نفس و بدن موازات است، به این معنی که نفس تصور یا صورت بدن است و گذشته از این نفس بدن خود و به‌واسطهٔ آن اجسام دیگر را می‌شناسد و از این بر می‌آید که نظام و اتصال تصورات نفس مطابق احوال بدن است و بالعکس نظام و اتصال احوال بدن مطابق فکر و تصورات نفس از آن نتیجه می‌شود، نفس که در قلمرو خود مستقل از بدن است و قدرت خود را از صفت فکر می‌گیرد با وجود این می‌تواند نظام و اتصال حالات بدنی را با نظام و اتصال تصورات خود هماهنگ سازد و بنابراین عقل می‌تواند بدن را تحت نظر گیرد، هدایت کند و حتی به آن دستور دهد و از این جهت است که ممکن می‌شود که با به‌کار بردن عقل عواطف منفعلی به عواطف فعال و خواهشهای نامعقول به خواهشهای معقول تحول یابند

Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. II, p. 265,266

۹. یا «هیجان».

۱۰. از این قضیه تا قضیهٔ ۲۰ دربارهٔ نوع چاره و درمان عواطف سخن می‌گوید، که آنها را می‌توان به دو قسمت تقسیم کرد: در قسمت اول که از قضیهٔ ۲ تا ۱۰ است به شمارش درمانها و شرح آنها می‌پردازد و در قسمت دوم که از قضیهٔ ۱۱ تا ۲۰ است، تمام درمانها را به یک درمان، یعنی عشق به خدا بر می‌گرداند. در تبصرهٔ قضیهٔ ۲۰ هم خلاصه‌ای از قضایای مذکور را می‌آورد، اما نه به‌طور کامل، زیرا در حالی که او در این قضایا از شش نوع درمان نام می‌برد در تبصرهٔ مذکور فقط به پنج نوع آن اشاره می‌کند. باید توجه داشت که تمام این درمانها بر این اصل مبتنی است که هر عاطفه‌ای با عاطفه‌ای قوی‌تر و شدیدتر از خود از بین می‌رود.

برهان. چیزی که باعث پیدایش صورت[11] عشق یا نفرت می‌شود لذت یا المی است که همراه با تصور یک علت خارجی است (تعریف ۶ و ۷ عواطف). بنابراین، اگر این تصور زایل شود، صورت عشق یا نفرت نیز زایل می‌شود و لذا، این عواطف و هر عاطفهٔ دیگری که از آنها ناشی می‌شود از بین می‌رود. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳. عاطفه‌ای که انفعال است، به محض اینکه آن را به‌طور واضح و متمایز تصور کنیم، از انفعال بودن متوقف خواهد شد.[12]

برهان: عاطفه‌ای که انفعال است تصوری مبهم است (به موجب تعریف عمومی عواطف). بنابراین، اگر این عاطفه را به‌طور واضح و متمایز تصور کنیم، این تصور از این عاطفه، از این حیث که این عاطفه فقط به نفس مربوط است، تنها به‌واسطهٔ عقل تمایز خواهد یافت (قضیهٔ ۲۱، بخش ۲ با تبصره‌اش) و لذا (قضیهٔ ۳، بخش ۳) عاطفه از انفعال بودن متوقف خواهد شد.

نتیجه: بنابراین، هرچه شناسایی ما نسبت به عاطفه بیشتر باشد، به همان اندازه عاطفه، بیشتر در تحت قدرت ما خواهد بود و نفس کمتر از آن منفعل خواهد شد.

قضیهٔ ۴. هیچ حالتی از بدن نیست که ما نتوانیم از آن تصوری واضح و متمایز داشته باشیم.

برهان: آنچه مشترک میان همه اشیاء است منحصراً به نحو تام به تصور می‌آید (قضیهٔ ۳۸، بخش ۲) و بنابراین (قضیهٔ ۱۲ و حکم ۲، که بعد از تبصرهٔ قضیهٔ ۱۳، بخش ۲ است)، هیچ حالتی از بدن نیست که ما نتوانیم از آن تصوری واضح و متمایز داشته باشیم. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا بر می‌آید که هیچ عاطفه‌ای نیست که ما نتوانیم از آن تصوری واضح

۱۱. در متن لاتین forma است. در ترجمهٔ (؟) به واقعیت یا reality ترجمه شده است. مقصود روشن است و آن تحقق عشق یا نفرت است.

۱۲. یعنی از آنجا که طبق تعریف عاطفهٔ انفعالی تصوری است مبهم، لذا اولین راه درمان آن، ازالهٔ ابهام و تبدیل آن به تصور روشن و متمایز است. برای انجام این عمل باید عواطف خود را مورد بررسی قرار دهیم و بکوشیم با فهم روشنی از ماهیت آنها به دست آوریم.

و متمایز داشته باشیم، زیرا عاطفه تصوری از حالت بدن است (طبق تعریف عمومی عواطف) و بنابراین این تصور (قضیهٔ ۴، همین بخش) باید مستلزم تصوری واضح و متمایز باشد.

تبصره: از آنجا که چیزی نیست که از آن اثری ناشی نشود (قضیهٔ ۳۶، بخش ۱) و از آنجا که هر چیزی که از تصورات تام ما ناشی می‌شود، ما آن را به‌طور واضح و متمایز می‌فهمیم (قضیهٔ ۴۰، بخش ۲) لذا هر کسی، اگر به‌طور مطلق هم نباشد، حداقل تا حدی این قدرت را دارد که خود را و عواطف خود را به‌طور واضح و متمایز بفهمد و در نتیجه از آنها کمتر منفعل شود و لذا ما مخصوصاً باید بکوشیم تا درحد امکان از هر عاطفه‌ای، شناختی واضح و متمایز به‌دست آوریم، تا مگر نفس به‌واسطهٔ این عاطفه هدایت شود تا دربارهٔ اشیائی بیندیشد که آنها را به‌طور واضح و متمایز درمی‌یابد و نفس بدین جهت کاملاً خرسند خواهد بود و همچنین می‌کوشیم تا مگر عاطفه را از فکر علت خارجی جدا کنیم و آن را با افکار راستین پیوند دهیم. به این ترتیب، نه‌فقط عشق، نفرت و غیر آن زایل می‌شود (قضیهٔ ۲، همین بخش) بلکه همچنین امکان نمی‌یابد میلها و خواهشهایی که از این عاطفه ناشی می‌شوند، به حد افراط برسند (قضیهٔ ۶۱، بخش ۴). زیرا پیش از هر چیز، باید توجه داشت که به موجب یک میل و همان میل انسان هم فاعل می‌شود و هم منفعل. مثلاً نشان داده‌ایم که طبیعت انسان طوری ساخته شده است که هر فردی میل دارد[۱۳] دیگران هم مطابق با طرز تفکر او زندگی کنند (تبصرهٔ قضیهٔ ۳۱، بخش ۳) و این میل در شخصی که تحت هدایت عقل نیست انفعالی است که شهرت‌طلبی نامیده می‌شود و با تکبّر فرق چندانی ندارد و برعکس همین میل در شخصی که به موجب احکام عقل زندگی می‌کند، فعل یا فضیلتی است که پارسایی خوانده می‌شود (تبصرهٔ ۱، قضیهٔ ۳۷، بخش ۴ و برهان ۲ همان قضیه). به همین ترتیب، تمام میلها یا خواهشها، فقط از این حیث که از تصورات ناقص نشأت می‌گیرند، انفعالند و هر وقتی که به‌واسطهٔ تصورات تامّ برانگیخته شوند، یا به وجود آیند، در زمرهٔ فضائل محسوب خواهند شد، زیرا تمام خواهشهایی که به موجب آنها به فعلی وادار می‌شویم ممکن است هم از تصورات

۱۳. در متن لاتینی کلمهٔ appetitus به‌کار رفته که من تاکنون آن را به میل ترجمه کرده‌ام اما در ترجمه‌های A و B به‌جای آن desire آمده است که به‌جای آن کلمهٔ «خواهش» به‌کار برده‌ام.

تام ناشی شوند و هم از تصورات ناقص (قضیهٔ ۵۹، بخش ۴). بنابراین (به جایی که شروع کرده بودیم برمی‌گردیم)، برای عواطف درمانی برتر از شناخت راستین آنها در قدرت ما نیست، زیرا چنانکه قبلاً نشان داده‌ام، نفس جز اندیشیدن و ساختن تصورات تام قدرتی ندارد (قضیهٔ ۳، بخش ۳).

قضیهٔ ۵. عاطفه نسبت به شیئی که ما آن را به صورت ساده[۱۴]، نه به عنوان ضروری و ممکن عام و یا ممکن خاص، تخیل می‌کنیم در شرایط مساوی شدیدتر از هر عاطفهٔ دیگر است.

برهان: عاطفه نسبت به شیئی که آن را آزاد تخیل می‌کنیم شدیدتر از عاطفه‌ای است که به شیء ضروری تعلق می‌یابد (قضیهٔ ۴۹، بخش ۳)، و در نتیجه باز هم شدیدتر از عاطفه‌ای است که به ممکن عام و یا ممکن خاص تعلق می‌یابد (قضیهٔ ۱۱، بخش ۴). اما تخیل یک شیء به عنوان شیئی آزاد چیزی جز تخیل شیئی به صورت ساده نیست که در این حال نمی‌دانیم چه عللی آن را موجب به فعلی کرده است (به تبصرهٔ قضیهٔ ۳۵، بخش ۲ نگاه کنید). بنابراین عاطفه نسبت به شیئی که آن را به صورت ساده تخیل می‌کنیم، در شرایط مساوی، شدیدتر از عاطفه‌ای است که به شیء ضروری، ممکن عام و یا ممکن خاص تعلق می‌یابد و در نتیجه شدیدتر از هر عاطفهٔ دیگر است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۶. نفس از این حیث که همهٔ اشیاء را ضروری می‌فهمد قدرت بیشتری بر عواطف دارد، یا از آنها کمتر منفعل است.

برهان: نفس همهٔ اشیاء را ضروری می‌فهمد (قضیهٔ ۲۹، بخش ۱) و نیز می‌فهمد که آنها به موجب سلسلهٔ نامتناهی علل موجب به وجود و فعل شده‌اند (قضیهٔ ۲۸، بخش ۱)، و لذا (قضیهٔ ۵، همین بخش) از عواطفی که ناشی از این اشیاء است کمتر منفعل و (قضیهٔ ۴۸، بخش ۳) نسبت به خود اشیاء نیز کمتر متأثر می‌شود. مطلوب ثابت شد.

تبصره: هرچه این شناخت که اشیاء ضروری هستند بیشتر به اشیاء جزئی مربوط باشد که ما آنها را متمایزتر و واضح‌تر تخیل می‌کنیم تسلّط نفس بر عواطف شدیدتر خواهد

۱۴. یعنی ساده و لابشرط.

بود[15] این واقعیتی است که تجربه هم گواه آن است. زیرا ما می‌بینیم شخصی که چیز خوبی را از دست داده است اگر ملاحظه کند که حفظ آن به هیچ‌وجه ممکن نبوده است در این صورت اندوه ناشی از فقدان آن چیز کاهش می‌یابد. همچنین، ما می‌بینیم که هیچ‌کس متأثر نمی‌شود که چرا طفلی نمی‌تواند سخن بگوید، راه برود، یا استدلال کند و بدون اینکه از خود آگاه باشد سالها[16] زندگی می‌کند. اما اگر تعداد زیادی از مردم بالغ به دنیا می‌آمدند و فقط عده کمی در گوشه و کنار جهان کودک متولد می‌شدند، در این صورت همه به وضع اطفال رقّت می‌آوردند، زیرا، در این صورت، ما به طفولیت به عنوان امری طبیعی و ضروری نظر نمی‌کردیم، بلکه آن را نقص یا خطای طبیعت می‌پنداشتیم. از این نوع موارد کثیر دیگری نیز می‌توان مشاهده کرد.

قضیهٔ ۷. **عواطفی که از عقل ناشی می‌شوند و یا به‌وسیلهٔ آن برانگیخته می‌شوند، اگر زمان را در نظر بگیریم، از عواطف مربوط به اشیاء جزئیی که آنها را غایب ملاحظه می‌کنیم شدیدترند.**

برهان. عاطفه‌ای که باعث تخیل یک شیء است علت فقدان آن در حال حاضر نیست، بلکه علت فقدان آن این است که بدن ما با عاطفهٔ دیگری متأثر شده است، که وجود شیء مذکور را نفی می‌کند (قضیهٔ ۱۷، بخش ۲). بنابراین طبیعت عاطفه‌ای که به شیئی مربوط است که غایب ملاحظه می‌شود چنان نیست که بر افعال دیگر انسان و قدرت او تفوّق یابد (در خصوص این امور قضیهٔ ۶، بخش ۴ را نگاه کنید) بلکه برعکس چنین است که ممکن است به‌وسیلهٔ عواطفی که وجود علت خارجی آن را نفی می‌کنند از آن جلوگیری شود (قضیهٔ ۹، بخش ۴). اما عاطفه‌ای که از عقل ناشی می‌شود ضرورةً به خواص عمومی اشیاء مربوط است (نگاه کنید به تعریف عقل در تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰، بخش ۲)، که ما آنها را همیشه حاضر (زیرا ممکن نیست چیزی موجود باشد که وجود حاضر آنها را نفی کند) به نظر می‌آوریم و یکسان تخیل می‌کنیم (قضیهٔ ۳۸، بخش ۲). بنابراین، این عاطفه همواره یکسان باقی می‌ماند و در نتیجه (اصل متعارف ۱، همین بخش) عواطف ضد آن که با علل خارجیشان تقویت نشده باشد هرچه بیشتر خود را با

۱۵ یعنی، اگر بدانیم شری که دیگران دچارش شده‌اند، امری حتمی و کلی است، مانند عدم توانایی کودکان به سخن گفتن، راه رفتن، استدلال کردن و امثال اینها، در این صورت به حال آنها رقت نخواهیم آورد.

۱۶ یا «سالهای متمادی».

آن سازگار می‌سازند تا آنجا که دیگر ضد آن نباشند، و لذا عاطفه‌ای که از عقل ناشی می‌شود شدیدتر است. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۸. **هرچه تعداد علتهایی که برای برانگیختن یک عاطفه در یک زمان با هم توافق دارند بیشتر باشد، آن عاطفه به همان اندازه شدیدتر خواهد بود.**

برهان: علتهای کثیری که همزمان عمل می‌کنند بیشتر از علتهای قلیل عمل خواهند کرد. (قضیه ۷، بخش ۳) و بنابراین (قضیهٔ ۵، بخش ۴)، اگر تعداد علل همزمان که عاطفه به موجب آنها برانگیخته می‌شود بیشتر باشد، عاطفه شدیدتر خواهد بود. مطلوب ثابت شد.

تبصره: این قضیه از اصل متعارف ۲، بخش ۵ نیز واضح می‌شود.

قضیهٔ ۹. **عاطفه‌ای که به علل متعدّد مختلفی مربوط است که نفس آنها را همزمان با خود عاطفه به‌نظر می‌آورد، زیانش کمتر و نیز انفعال ما از آن و تأثّر ما از تک‌تک آن علل کمتر است، از عاطفهٔ دیگر با شدتی یکسان که تنها به یک علت یا علل کمتری مربوط می‌شود.**

برهان: عاطفه، فقط از این حیث که نفس را از اندیشیدن باز می‌دارد، بد یا زیان‌آور است (قضایای ۲۶ و ۲۷، بخش ۴). و بنابراین آن عاطفه‌ای که نفس به‌واسطهٔ آن موجب شده است که اشیاء کثیری را همزمان به‌نظر آورد، زیانش کمتر از عاطفه‌ای دیگر با شدتی یکسان که نظر نفس را فقط به یک شیء یا اشیاء کمتری مشغول می‌دارد، به‌طوری که دیگر نمی‌تواند دربارهٔ سایر اشیاء فکر کند. این اولین مطلبی بود که می‌بایست ثابت کنیم. به‌علاوه از آنجا که ذات نفس، یعنی (قضیهٔ ۷، بخش ۳) قدرت آن، فقط عبارت از فکر است (قضیهٔ ۱۱، بخش ۲)[17] لذا، نفس نسبت به عاطفه‌ای که به‌واسطهٔ آن موجب شده است که اشیاء کثیری را همزمان به‌نظر آورد، کمتر منفعل می‌شود تا عاطفه‌ای که با همان شدت نظر نفس را فقط به یک شیء یا تعداد کمی از اشیاء مشغول می‌دارد. این دومین مطلبی بود که می‌بایست ثابت کنیم. بالاخره شدت این عاطفه (قضیهٔ ۴۸، بخش ۳)، از این حیث که به علل خارجی کثیری مربوط است، از این که به یکایک آنها مربوط باشد کمتر است. مطلوب ثابت شد.

۱۷ B بخش ۳

قضیهٔ ۱۰. تا وقتی که دستخوش عواطف مخالف طبیعت خود نشده‌ایم، قادریم که احوال بدن را بر طبق نظام عقلانی تنظیم کنیم و آنها را به هم ارتباط دهیم

برهان: عواطفی که مخالف طبیعت ما هستند، یعنی (قضیهٔ ۳۰، بخش ۴) شرّند، از این حیث شرّند که نفس را از فهم باز می‌دارند (قضیهٔ ۲۷، بخش ۴). بنابراین، تا وقتی که ما دستخوش عواطف مخالف طبیعت خود نیستیم از قدرت نفس ما که نفس به کمک آن می‌کوشد تا اشیاء را بفهمد (قضیهٔ ۲۶، بخش ۴) جلوگیری نمی‌شود و بنابراین از قدرت ساختن تصورات واضح و متمایز و استنتاج آنها از یکدیگر برخوردار است (به تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰ و تبصرهٔ قضیهٔ ۴۷، بخش ۲ نگاه کنید) و در نتیجه قادریم (قضیهٔ ۱، همین بخش) که احوال بدن را بر طبق نظام عقلانی تنظیم کنیم و آنها را به هم ارتباط دهیم. مطلوب ثابت شد.

تبصره: ما می‌توانیم به‌وسیلهٔ این قوهٔ تنظیم و ارتباط صحیح احوال بدن خود را از اینکه به سهولت تحت تأثیر عواطف شرّ قرار گیریم حفظ کنیم. زیرا (قضیهٔ ۷، همین بخش) قدرتی که برای جلوگیری از عواطفی که بر طبق نظام عقلانی تنظیم یافته‌اند لازم است بیشتر از قدرتی است که برای جلوگیری از عواطف نامعلوم و مبهم لازم است. بنابراین، تا وقتی که از عواطف خود شناخت کامل نداریم، بهترین کاری که می‌توانیم انجام دهیم این است که روش درستی از زندگی و به‌عبارت دیگر قواعد مسلّمی از زندگی تصور کنیم و آنها را در حافظه نگه داریم و در نتیجه، پیوسته در موارد جزئی که غالباً در زندگی با آنها مواجه می‌شویم به‌کار بندیم، به‌طوری که تخیل ما عمیقاً از آنها متأثر شود و آنها همواره در مدّ نظر ما باشند. مثلاً ما در عداد قواعد مسلّم زندگی این را قرار داده‌ایم (به قضیهٔ ۴۶، بخش ۴ و تبصره‌اش نگاه کنید) که باید با عشق و کرامت بر نفرت پیروز شد، نه اینکه نفرت را با نفرت تلافی کرد. اما برای اینکه ما این قاعده را عنداللزوم همیشه آماده داشته باشیم، باید بارها دربارهٔ آزارهایی[18] که مردم معمولاً نسبت به یکدیگر روا می‌دارند بیندیشیم و دربارهٔ اینکه چگونه و به چه طریق می‌توان آنها را با کرامت برطرف ساخت تأمل کنیم. به این ترتیب ما صورت خیالی آزار را با تخیل این قاعده پیوند می‌دهیم و (قضیهٔ ۱۸، بخش ۲) هر وقت که آزاری نسبت به ما صورت گرفت، آن قاعده در نظر ما ظاهر خواهد شد. اگر همچنین ما

۱۸ لاتین: injuriae (B و A: injuries، C: wrong)

مستمراً منفعت راستین خود و خیری را که از دوستی متقابل و مراودهٔ عمومی ناشی می‌شود در نظر داشته باشیم و گذشته از این، اگر به خاطر بیاوریم که عالی‌ترین رضایت نفس از رفتار درست[19] ناشی می‌شود (قضیهٔ ۵۲، بخش ۴) و اینکه انسانها مانند اشیاء دیگر بر طبق ضرورت طبیعت عمل می‌کنند، در این صورت آزار یا نفرتی که معمولاً از آنها منتشی می‌شود قسمت بسیار کوچکی از تخیل[20] را اشغال خواهد کرد و به‌آسانی مغلوب خواهد شد، یا اگرچه خشمی که از شدیدترین آزارها سرچشمه می‌گیرد به‌آسانی مغلوب نمی‌شود، با وجود این اگر نفس قبلاً به این تأملات پرداخته باشد به مراتب زودتر مغلوب خواهد شد. ولو نه بدون تزلزلاتی در نفس، چنانکه از قضایای ۶ و ۷ و ۸ این بخش واضح می‌شود. ما باید برای غلبه بر ترس به همین صورت در خصوص شهامت[21] بیندیشیم یعنی که غالب باید خطرات متداول زندگی را به‌نظر آوریم و تخیل کنیم و دربارهٔ بهترین راهی که برای اجتناب از آنها و غلبه بر آنها به‌واسطهٔ شهامت[22] امکان دارد بیندیشیم. به هر حال، باید دانسته شود که ما باید همیشه در نظام افکار و صور خیالی خود (نتیجهٔ قضیهٔ ۶۳، بخش ۴ و قضیهٔ ۵۹، بخش ۳) به اموری[23] توجه کنیم که در هر شیئی خیرند، تا بتوانیم همواره با عاطفهٔ لذّت موجب به فعل شویم. مثلاً اگر کسی می‌بیند که خیلی مشتاقانه طالب افتخار است، بگذار او دربارهٔ استفادهٔ درست از آن و اینکه با چه هدفی باید آن را دنبال کرد و به چه وسیله‌ای می‌توان آن را به‌دست آورد بیندیشد،[24] نه در خصوص سوءاستفاده از آن و بیهودگی آن و نیز عدم ثبات انسانها و اشیائی از این قبیل که دربارهٔ آنها هیچ‌کس جز به علت بیماری نفس نمی‌اندیشد. زیرا آنهایی که بیش از همه شهرت‌طلبند وقتی که از کسب افتخارات مطلوب خود مأیوس می‌شوند، بیش از همه خود را با این‌گونه افکار زجر می‌دهند و در حالی که از خشم کف به دهان می‌آورند می‌خواهند خود را عاقل جلوه دهند و البته کسانی که با فریاد بلندتری از سوءاستفادهٔ افتخار و بی‌حاصلی دنیا سخن

۱۹ یا «قاعدهٔ درست زندگی»

۲۰ یا «قسمت کوچکی از نفس»

۲۱ A: «قوت نفس»

۲۲ A: «به‌واسطه حضور نفس و شهامت»

۲۳ A: کیفیتی

۲۴ مقصود این که به‌طور کلی شر نیست بلکه می‌توان در آن وجه خیری هم تصور کرد و می‌توان از آن در راه خیر استفاده کرد

می‌گویند، بیشتر از دیگران طالب افتخار و حلالند. این به شهرت‌طلبان اختصاص ندارد، بلکه خاصهٔ همه کسانی است که بختشان ناسازگار و روحشان ضعیف است. زیرا می‌بینیم که شخص فقیر حریص، هرگز از سخن گفتن دربارهٔ سوء استفاده از پول و معایب ثروتمندان خودداری نمی‌کند و بدین وسیله هم خود را زجر می‌دهد، و هم به دیگران نشان می‌دهد که او نه تنها قدرت ندارد فقر خود را با متانت تحمل کند، بلکه از تحمل ثروت دیگران نیز ناتوان است. همین‌طور، کسی که از جانب معشوقه‌اش محبتی نمی‌بیند پیوسته دربارهٔ تلوّن، بی‌وفایی و سایر معایب منسوب به زنان می‌اندیشد و بعد، به محض اینکه مورد مهر معشوقه‌اش قرار می‌گیرد یکباره همهٔ آنها را فراموش می‌کند. بنابراین کسی که می‌خواهد تنها با عشق به آزادی بر خواهشها و میلهای خود حکومت کند[25]، تا حدی که می‌تواند، می‌کوشد تا فضائل و علل آنها را بشناسد و نفسش را با لذتی[26] مملوّ سازد که از شناخت راستین آنها ناشی می‌شود، نه اینکه معایب انسانها را به‌نظر آورد و همنوعانش را تحقیر کند و از جلوهٔ کاذب آزادی لذت ببرد. کسی که ساعیانه این قاعده را رعایت می‌کند (که در واقع مشکل نیست) و پیوسته آن را به‌کار می‌بندد، مسلماً در مدت کوتاهی قادر خواهد شد که تا حدّ زیادی افعال خود را طبق دستور عقل انجام دهد.

قضیهٔ ۱۱. هر چه یک صورت خیالی به اشیاء بیشتری مربوط باشد به همان اندازه کثیرالوقوع نیز خواهد بود. یعنی به‌کرّات بیشتر خود را نمایان خواهد ساخت و نفس را بیشتر مشغول خواهد کرد.

برهان: هرچه تعداد اشیائی که یک صورت خیالی یا یک عاطفه با آنها مربوط است بیشتر باشد، به همان اندازه تعداد عللی که ممکن است آن عاطفه را برانگیزند و تغذیه کنند بیشتر خواهد بود. عللی که نفس (بنا به فرض) همهٔ آنها را همزمان با آن عاطفه ملاحظه می‌کند و لذا عاطفه به همان اندازه کثیرالوقوع‌تر یعنی به کرات بیشتر نمایان خواهد شد و نفس را بیشتر مشغول خواهد کرد (قضیهٔ ۸، همین بخش). مطلوب ثابت شد.

۲۵. یا «خواهشها و میلهای خود را تعدیل کند».
۲۶. gaudium (joy) در گذشته (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۸، بخش ۳) به معنی آن خوشحالی به‌کار بردیم اما در اینجا مقصود از آن «لذت» است.

قضیهٔ ۱۲. صور خیالی اشیاء آسانتر به صور خیالی اشیائی که آنها را به‌طور واضح و متمایز می‌فهمیم ارتباط می‌یابند تا به صور خیالی اشیاء دیگر.

برهان: اموری که آنها را به‌طور واضح و متمایز می‌فهمیم یا خصوصیات مشترک هستند و یا آنچه از خصوصیات مذکور استنتاج می‌کنیم (به تعریف استدلال[27] در تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰ بخش ۲ نگاه کنید) و در نتیجه (قضیهٔ ۱۱، همین بخش) به‌کرّات بیشتر در ما نمایان می‌شوند، لذا ملاحظهٔ اشیاء با این امور[28] آسانتر از ملاحظهٔ آنها با امور دیگر است، و درنتیجه (قضیهٔ ۱۸، بخش ۲) ربط اشیاء با اموری که آنها را به‌طور واضح و متمایز می‌فهمیم آسانتر است از ربط آنها به امور دیگر.

قضیهٔ ۱۳. هر صورت خیالی، هر قدر به اشیاء بیشتری مربوط باشد، به همان اندازه خود را به‌کرّات بیشتر نمایان خواهد ساخت.

برهان: زیرا هرچه تعداد اشیائی که صورت خیالی با آنها پیوند یافته بیشتر باشد، تعداد عللی که ممکن است به‌وسیلهٔ آنها نمایان شود بیشتر خواهد بود (قضیهٔ ۱۸، بخش ۲). مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۴. نفس می‌تواند، تمام احوال بدن یا صور خیالی اشیاء را به تصور خدا مربوط سازد.

برهان: حالتی از بدن نیست که نفس نتواند آن را به‌طور واضح و متمایز تصور کند (قضیهٔ ۴، همین بخش) و لذا (قضیهٔ ۱۵، بخش ۱) می‌تواند تمام احوال[29] بدن را به تصور خدا[30] مربوط سازد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۵. کسی که خود را و عواطف خود را به‌طور واضح و متمایز می‌فهمد به خدا عشق می‌ورزد و این فهم هر اندازه بیشتر باشد، این عشق بیشتر خواهد بود.

۲۷. به پاورقی تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰، بخش ۲ مراجعه شود.
۲۸. یعنی اموری که به‌طور واضح و متمایز می‌فهمیم.
۲۹. B: صور خیالی.
۳۰. رک به پاورقی قضیهٔ ۲۱ بخش ۱.

برهان: کسی که خود را و عواطف خود را به‌طور واضح و متمایز می‌فهمد احساس لذّت می‌کند (قضیهٔ ۵۳، بخش ۳) و این لذّت همراه با تصور خداست (قضیهٔ ۱۴، همین بخش) بنابراین (تعریف ۶ عواطف) او به خدا عشق می‌ورزد و (به همان دلیل) هر اندازه که خود را و عواطف خود را بیشتر بفهمد به خدا بیشتر عشق خواهد ورزید. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۶. این عشق به خدا باید بیش از هر چیز دیگری نفس را به خود مشغول دارد.

برهان: زیرا این عشق به همهٔ احوال بدن مرتبط است (قضیهٔ ۱۴، همین بخش)، و به وسیلهٔ همهٔ آنها پرورده می‌شود (قضیهٔ ۱۵، همین‌بخش) و بنابراین (قضیهٔ ۱۱، همین‌بخش) باید بیش از هر چیز دیگری نفس را به خود مشغول دارد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۱۷. خدا عاری از انفعالات است و متأثر از هیچ عاطفهٔ لذّتی یا المی نیست.

برهان: تمام تصورات، از این حیث که به خدا مربوطند، درستند (قضیهٔ ۳۲، بخش ۲)، یعنی (تعریف ۴، بخش ۲) تامّند، و بنابراین (به موجب تعریف عمومی عواطف) خدا از انفعالات عاری است.[31] گذشته از این ممکن نیست خدا به کمال بیشتر یا کمتر تحوّل یابد (نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۲۰، بخش ۱) و لذا (تعاریف ۲ و ۳ عواطف) ممکن نیست از هیچ عاطفهٔ لذّتی یا اَلمی متأثر شود. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: به‌عبارت دقیق‌تر، خدا نه به کسی عشق می‌ورزد و نه از کسی نفرت دارد، زیرا او (قضیهٔ ۱۷، همین بخش) متأثر از هیچ عاطفهٔ لذّتی یا اَلمی نیست. در نتیجه (تعاریف ۶ و ۷ عواطف) او نه به کسی عشق می‌ورزد، و نه از کسی نفرت دارد.

قضیهٔ ۱۸. هیچ‌کس نمی‌تواند از خدا متنفّر باشد.

برهان: تصور خدا که در ماست تام و کامل است (قضایای ۴۶ و ۴۷، بخش ۲)، و بنابراین تا وقتی که خدا را در نظر داریم، فعّالیم (قضیهٔ ۳، بخش ۳)، و در نتیجه (قضیهٔ ۵۹، بخش ۳) ممکن نیست همراه با تصور خدا المی موجود باشد، یعنی (تعاریف ۷

۳۱. زیرا انفعال تصوری مبهم است.

عواطف) هیچ‌کس نمی‌تواند از خدا متنفر باشد. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: ممکن نیست عشق به خدا به نفرت تغیّر یابد.

تبصره: اما ممکن است کسی اعتراض کند که اگر ما خدا را علت همهٔ اشیاء می‌دانیم، او را علت الم هم ملاحظه خواهیم کرد. در پاسخ این اعتراض می‌گویم: از این حیث که ما علل الم را می‌شناسیم اَلم دیگر انفعال نیست (قضیهٔ ۳، همین‌بخش)، یعنی (قضیهٔ ۵۹، بخش ۳) دیگر الم نیست و بنابراین، از این حیث که می‌فهمیم که خدا علت الم است، احساس لذّت می‌کنیم.

قضیهٔ ۱۹. کسی که به خدا عشق می‌ورزد، نمی‌تواند کوشش کند که خدا هم در عوض به وی عشق بورزد.

برهان: اگر کسی این‌چنین کوششی کند به منزلهٔ آن است که بخواهد (نتیجهٔ قضیهٔ ۱۷، همین بخش) خدایی که به او عشق می‌ورزد خدا نباشد و در نتیجه (قضیهٔ ۱۹، بخش ۳) به منزلهٔ آن است که بخواهد متألّم باشد و این (قضیهٔ ۲۸، بخش ۳) نامعقول است. بنابراین، کسی که به خدا عشق می‌ورزد الی آخر. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۰. ممکن نیست این عشق به خدا به عاطفهٔ حسد یا عاطفهٔ غیرت آلوده شود، بلکه هر اندازه تخیل کنیم که عدهٔ بیشتری خود را با رشتهٔ این عشق به خدا پیوند داده‌اند، به همان اندازه این عشق فزونتر خواهد شد.

برهان: این عشق به خدا عالیترین خیری است که ما می‌توانیم طبق دستور عقل آن را طلب کنیم (قضیهٔ ۲۸، بخش ۴) و آن میان همهٔ انسانها مشترک است (قضیهٔ ۳۶، بخش ۴) و ما می‌خواهیم که همه از آن برخوردار شوند (قضیهٔ ۳۷، بخش ۴) و لذا ممکن نیست (تعریف ۲۳ عواطف) نه به عاطفهٔ حسد آلوده شود و نه (قضیهٔ ۱۸، همین بخش و تعریف غیرت، در تبصرهٔ قضیهٔ ۳۵، بخش ۳) به عاطفهٔ غیرت، بلکه برعکس (قضیهٔ ۳۱، بخش ۳) هرچه تخیل کنیم که عدهٔ بیشتری از آن برخوردار شوند، باید بیشتر تقویت شود. مطلوب ثابت شد.

تبصره: ممکن است به همین ترتیب نشان داده شود که هیچ عاطفه‌ای نیست که

مستقیماً با این عشق متضاد باشد و بتواند آن را از بین ببرد و لذا، می‌توان نتیجه گرفت که این عشق به خدا از همهٔ عواطف پایدارتر است، و از این حیث که به بدن مربوط است، ممکن نیست جز با خود بدن از بین برود. بعداً خواهیم دید که طبیعت آن، از این حیث که فقط به نفس مربوط است، چیست. در قضایای قبلی تمام درمانهای عواطف را گنجاندم، یعنی هر چیزی که نفس فقط از حیث ذاتش می‌تواند برای جلوگیری از عواطف انجام دهد. از اینجا ظاهر می‌شود که قدرت نفس بر عواطف عبارت است از:

اول. در شناخت عواطف (تبصرهٔ قضیهٔ ۴، همین بخش را نگاه کنید).

دوم. در تفکیک عواطف از فکر علت خارجی که آن را مبهم تخیل می‌کنیم (به قضیهٔ ۲ با تبصره‌اش و قضیهٔ ۴، همین بخش نگاه کنید).

سوم. در زمان که در آن عواطف مربوط به اشیائی که آنها را به‌طور متمایز می‌فهمیم بر عواطف مربوط به اشیائی که آنها را به‌طور مبهم و ناقص درک می‌کنیم تفوّق دارند (قضیهٔ ۷ همین بخش را نگاه کنید).

چهارم. در کثرت علل که عواطف مربوط به خصوصیات مشترک اشیاء یا به خدا به‌وسیلهٔ آنها رشد یافته‌اند (قضیه ۹ و ۱۱، همین بخش را نگاه کنید).

پنجم. در نظام که نفس در آن می‌تواند عواطفش را تنظیم کند و با یکدیگر مرتبط سازد (تبصرهٔ قضیهٔ ۱۰، همین بخش و همچنین قضایای ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ همین بخش را نگاه کنید). اما برای اینکه این قدرت نفس بر عواطف بهتر فهمیده شود، اولاً باید به دقت توجه داشت که ما عواطف را وقتی بزرگ می‌نامیم که عاطفه شخصی را با عاطفهٔ شخصی دیگر مقایسه کنیم و ببینیم که به‌وسیلهٔ عاطفهٔ واحد شخصی بیش از شخص دیگر مضطرب شده است، یا وقتی که عواطف شخص واحد و همان شخص را با یکدیگر مقایسه کنیم و دریابیم که او به‌وسیلهٔ عاطفه‌ای بیش از عاطفهٔ دیگر متأثر یا برانگیخته شده است. زیرا (قضیهٔ ۵، بخش ۴) نیروی هر عاطفه‌ای به‌واسطهٔ قدرت آن علت خارجی، که با قدرت ما مقایسه شده تعریف می‌شود. اما قدرت نفس فقط به‌واسطهٔ شناخت تعریف می‌شود، درحالی که ضعف یا انفعال آن تنها به‌واسطهٔ فقدان شناخت برآورد می‌شود، یعنی با چیزی که به‌واسطهٔ آن، تصورات ناقص نامیده می‌شوند و از اینجا نتیجه می‌شود که نفسی منفعل‌تر است که قسمت بیشتر آن از تصورات ناقص ساخته شده است، به‌طوری

که بیشتر با منفعلیّت مشخص می‌شود تا فاعلیّت، برعکس، نفسی فعّالتر است که قسمت بیشتر آن از تصورات تام ساخته شده است، به‌طوری که اگرچه ممکن است مانند اولی دارای تصورات ناقص بسیاری باشد، ولی با وجود این بیشتر به‌وسیلهٔ آن تصوراتی مشخص می‌شود که به فضیلت انسان مربوطند، تا آنهایی که نشانهٔ ضعف انسانند. به‌علاوه، باید توجه داشت که ناخوشیها و بدبختیهای نفس بیشتر از عشق مُفرط به چیزی که در معرض تغیّرات کثیر است و نیز به چیزی که هرگز نمی‌توانیم دارای آن باشیم، ناشی می‌شوند. زیرا هیچ‌کس دربارهٔ چیزی که به آن عشق نمی‌ورزد آشفته یا نگران نمی‌شود و آزارها و بدگمانیها و کینه‌ها و مثل آنها فقط از عشق به اشیائی ناشی می‌شوند که هیچ‌کس نمی‌تواند حقیقةً صاحب آنها باشد. از تمام اینها به سهولت درمی‌یابیم که شناخت واضح و متمایز به‌ویژه نوع سوم شناخت (تبصرهٔ قضیهٔ ۴۷، بخش ۲ را نگاه کنید)، که اساس آن همان شناخت خداست، بر عواطف چه تأثیری می‌تواند داشته باشد، یعنی اگرچه آنها را، از این حیث که انفعالند، کاملاً از بین نمی‌برد (قضیهٔ ۳، همین‌بخش را، با تبصرهٔ قضیهٔ ۴، همین بخش نگاه کنید)، ولی حداقل باعث می‌شود که آنها کوچکترین جزء ممکن نفس را بسازند (قضیهٔ ۱۴، همین بخش را نگاه کنید). به‌علاوه آن موجب عشق به چیزی می‌شود که تغیرناپذیر و سرمدی است (قضیهٔ ۱۵، همین بخش را نگاه کنید) و ما در حقیقت از آن بهره‌مندیم[32] (قضیهٔ ۴۵، بخش ۲ را نگاه کنید). و امکان ندارد این عشق با کاستیهایی که در عشق معمولی موجود است آلوده شود، بلکه همواره شدیدتر و شدیدتر می‌شود (قضیهٔ ۱۵، همین بخش) و بزرگترین قسمت نفس را مشغول می‌دارد (قضیهٔ ۱۶، همین بخش) و آن را کاملاً متأثّر می‌سازد. به این ترتیب، تمام آنچه را که باید دربارهٔ این زندگی بگوییم به پایان رسانیدم. زیرا، همان‌طور که در آغاز این تبصره گفتم، من تمام درمانهای عواطف را به اختصار بیان کرده‌ام و هرکس که به آغاز این تبصره و نیز تعریف نفس و عواطف آن و بالأخره به قضایای ۱ و ۳، بخش ۳ توجه کند، آن را به آسانی مشاهده خواهد کرد. اکنون وقت آن فرا رسیده است که توجه خود را به اموری معطوف داریم که به دیمومت نفس بدون ارتباطش با بدن مربوط می‌شود.

۳۲. یعنی ما از آن شیء لایتغیر و سرمدی هستیم که معشوق ماست. از این عبارت برمی‌آید که عشق به خدا نوعی وحدت با وست.

قضیهٔ ۲۱. نفس نه می‌تواند چیزی را تخیل کند و نه اشیاء گذشته را به خاطر بیاورد، مگر در حالی که در بدن است.

برهان: نفس نه بیانگر وجود بالفعل بدن خود است و نه وجود بالفعل احوال بدن را تصور می‌کند، مگر در حالی که بدن وجود داشته باشد (نتیجهٔ قضیهٔ ۸، بخش ۲) و درنتیجه (قضیهٔ ۲۶، بخش ۲)، هیچ جسمی را موجود بالفعل تصور نمی‌کند، مگر در حالی که بدن خود او موجود است. بنابراین، آن نه می‌تواند چیزی را تخیل کند (به تعریف خیال در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۲ نگاه کنید) و نه امر گذشته را به خاطر بیاورد، مگر در حالی که بدن وجود داشته باشد (به تعریف حافظه، در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۸، بخش ۲ نگاه کنید). مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۲. با وجود این، بالضروره در خدا تصوری موجود است که تحت شکل سرمدیت بیانگر ذات این یا آن بدن انسانی است.

برهان: خدا فقط علت وجود این یا آن بدن انسانی نیست، بلکه علت ذات آنها نیز هست (قضیهٔ ۲۵، بخش ۱)، که بنابراین ضرورةً باید به‌واسطهٔ ذات خدا (بنص متعارف ۴، بخش ۱) و تحت یک ضرورت سرمدی (قضیهٔ ۱۶، بخش ۱) تصور شده باشد، به‌علاوه، این تصور باید ضرورةً در خدا موجود باشد (قضیهٔ ۳، بخش ۲). مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۳. ممکن نیست نفس انسانی مطلقا با بدن انسان از بین برود، بلکه از آن چیزی باقی می‌ماند که سرمدی است.[33]

۳۳. حاصل نظر اسپینوزا در خصوص نفس و بدن این است که اینها در واقع از هم جدایی‌ناپذیرند و تا وقتی که یکی از آنها وجود دارد دیگری هم موجود است. امّا وجود بر دو نوع است: یک نوع وجود اشیائی است که در ظرف زمان و مکان معینی موجودند و نوع دیگر وجود شیئی است که در خدا موجودند و به‌عبارت دیگر وجود علمی دارند. او از این دو نوع وجود یا موجود با کلمات و عبارات متنوعی تعبیر کرده است که ما در پاورقی قضیهٔ ۸ بخش ۲ این کتاب آنها را آوردیم. در هر دو مورد نفس و بدن دارای یک نوع وجودند و از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند. نفس بدنی که در زمان و مکان موجود است و متشخص با قوهٔ تخیل و حافظه است که مبتنی بر حسّند، با از بین رفتن وجود بالفعل بدن از بین می‌رود، که دیگر نمی‌تواند چیزی را تخیل کند و یا به یاد آورد. امّا با وجود این نفس بدنی که در خدا موجود است و وجود علمی دارد و از ضرورت ذات الهی منتشی می‌شود، همچنان موجود است که در حد صورت علمی یا تصوری است که ذات این یا آن بدن انسانی را تحت شکل سرمدیت بیان می‌کند و لذا وجود این نفس نیز سرمدی خواهد بود. پس درست آمد که نفس به‌طور مطلق با زوال بدن زایل نمی‌شود، بلکه از آن چیزی باقی می‌ماند که ←

برهان: در خدا بالضروره صورتی یا تصوری موجود است که بیانگر ذات بدن انسان است (قضیهٔ قبلی)، که بنابراین، این صورت یا تصور ضرورةً چیزی است که به ذات نفس انسان مربوط است (قضیهٔ ۱۳، بخش ۲). اما ما به نفس انسان دیمومتی نسبت نمی‌دهیم که ممکن باشد به‌وسیلهٔ زمان تعریف شود، مگر از این حیث که آن بیانگر ذات بالفعل بدن انسان است که به‌وسیلهٔ دیمومت تبیین و به‌وسیلهٔ زمان تعریف می‌شود، یعنی (نتیجهٔ قضیهٔ ۸، بخش ۲) ما نمی‌توانیم به نفس دیمومت نسبت دهیم، مگر وقتی که بدن وجود دارد. اما، با وجود این، چیز دیگری موجود است که به‌واسطهٔ ذات خدا تحت یک ضرورت سرمدی تصور شده است (قضیهٔ ۲۲، همین بخش)، این چیز که به ذات نفس مربوط است ضرورةً سرمدی خواهد بود.

تبصره: همان‌طور که گفته‌ایم این تصور، که تحت شکل سرمدیت بیانگر ذات بدن انسان است، حالت معیّنی از فکر است که به ذات نفس مربوط است و ضرورةً سرمدی است. با این همه، ممکن نیست به یاد آوریم که پیش از بدن وجود داشته‌ایم، زیرا نه در بدن آثاری از چنین وجودی وجود دارد و نه امکان دارد که سرمدیت به‌وسیلهٔ زمان تعریف شود و یا با آن رابطه‌ای داشته باشد. امّا، با وجود این، احساس می‌کنیم و به واسطهٔ تجربه می‌دانیم که سرمدی هستیم،[34] زیرا نفس آن اشیائی را که در فهم تصور می‌کند کمتر از اشیائی حس نمی‌کند که در حافظه دارد. زیرا دیدگان نفس که به‌وسیلهٔ آنها اشیاء را می‌بیند و به معاینهٔ آنها می‌پردازد همان براهین هستند. بنابراین، اگرچه ما به خاطر نمی‌آوریم که قبل از بدن وجود داشته‌ایم. با وجود این، احساس می‌کنیم که نفس ما از این حیث که تحت شکل سرمدیت مستلزم ذات بدن است، سرمدی است و ممکن نیست وجود آن به‌وسیلهٔ زمان تعریف و یا به‌وسیلهٔ دیمومت تبیین شود. و لذا می‌توان گفت که نفس، فقط از این حیث که مستلزم وجود بالفعل بدن است، دیمومت دارد و وجودش به‌وسیلهٔ زمان معیّنی تبیین می‌شود و فقط به این ترتیب قدرت دارد که وجود اشیاء را به‌وسیلهٔ زمان تعیین و تحت صفت دیمومت تصور کند.

سرمدی است. دربارهٔ معنی سرمدی به همان حاشیه مراجعه شود.

۳۴. B: با وجود این حس می‌کنیم که نفس ما از این حیث که تحت شکل سرمدیت مستلزم ذات بدن است سرمدی است.

قضیهٔ ۲۴. ما هر اندازه که اشیاء جزئی را بیشتر بفهمیم، به همان اندازه خدا را بهتر خواهیم فهمید.

برهان: این از نتیجهٔ قضیهٔ ۲۵، بخش ۱ بدیهی است.

قضیهٔ ۲۵. عالیترین کوشش نفس و عالیترین فضیلت آن این است که اشیاء را با نوع سوم شناخت بفهمد.

برهان: نوع سوم شناخت از تصور تامّ صفات معیّن خدا منتشی و به شناخت تام ذات اشیاء منتهی می‌شود (به تعریف آن در تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰، بخش ۲ نگاه کنید) و ما هر اندازه اشیاء را به این طریق بیشتر بفهمیم (قضیهٔ قبلی) به همان اندازه خدا را بیشتر خواهیم فهمید و لذا (قضیهٔ ۲۸، بخش ۴)، عالیترین فضیلت نفس، یعنی (تعریف ۸، بخش ۴) قدرت یا طبیعت نفس و یا (قضیهٔ ۷، بخش ۳) عالیترین کوشش آن این است که اشیاء را با نوع سوم شناخت بفهمد. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۶. نفس هر اندازه برای فهم[35] اشیاء با نوع سوم شناخت مستعدتر باشد، به همان اندازه بیشتر خواهان فهم آنها با این نوع شناخت خواهد بود.

برهان: این بدیهی است، زیرا از این حیث که تصور می‌کنیم که نفس مستعد است اشیاء را با این نوع شناخت بفهمد ما آن را موجب به فهم اشیاء با این نوع شناخت تصور می‌کنیم و در نتیجه (تعریف ۱ عواطف) نفس هر اندازه برای فهم اشیاء به این طریق مستعدتر باشد، به همان اندازه بیشتر خواهان آن خواهد بود. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۷. از این نوع سوم شناخت عالیترین آرامش ممکن نفس ناشی می‌شود.

برهان: عالیترین فضیلت نفس شناخت خدا (قضیهٔ ۲۸، بخش ۴) یا فهم اشیاء با نوع سوم شناخت است (قضیهٔ ۲۵، همین بخش). نفس هر اندازه اشیاء را با این نوع شناخت بیشتر بشناسد، این فضیلت عظیم‌تر خواهد بود (قضیهٔ ۲۴، همین بخش) و لذا،

۳۵. در قضیهٔ ۲۸، بخش ۴ به‌جای فهم، شناخت به‌کار برده است و چنانکه به کرات اشاره شده است او خود بدون جهت اصطلاحات خود را تغییر می‌دهد.

کسی که اشیاء را با این نوع شناخت می‌شناسد به عالیترین کمال انسانی ارتقا می‌یابد و در نتیجه (تعریف ۲ عواطف) از عالیترین لذّت متأثّر می‌شود، که همراه با تصور خود و فضیلت خود است (قضیهٔ ۳۴، بخش ۲) و بنابراین (تعریف ۲۵ عواطف)، از این نوع شناخت عالیترین آرامش ممکن نفس ناشی می‌شود. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۸. ممکن نیست کوشش یا خواهش شناخت اشیاء به‌وسیلهٔ نوع سوم شناخت از نوع اول شناخت ناشی شود، بلکه از شناخت نوع دوم ناشی می‌شود.

برهان: این قضیه خود بدیهی است، زیرا هر چیزی که آن را به‌طور واضح و متمایز می‌فهمیم آن را یا به‌وسیلهٔ خود آن می‌فهمیم و یا به‌واسطهٔ چیزی که به نفس خود متصور است. به‌عبارت دیگر، ممکن نیست تصورات واضح و متمایز ما، یا تصوراتی که به نوع سوم شناخت مربوطند (تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰، بخش ۲)، از تصورات ناقص و مبهم ناشی شوند، که (به‌موجب همان تبصره) به نوع اول شناخت مربوطند. بلکه از تصورات تام، یعنی (به‌موجب همان تبصره) از نوع دوم و سوم شناخت ناشی می‌شوند. بنابراین (تعریف ۱ عواطف) ممکن نیست خواهش شناخت اشیاء به‌وسیلهٔ نوع سوم شناخت از نوع اول ناشی شود، بلکه از نوع دوم ناشی می‌شود. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۲۹. هر چیزی که نفس آن را تحت شکل سرمدیّت می‌فهمد آن را نه به این جهت می‌فهمد که وجود بالفعل حاضر بدن را تصور می‌کند، بلکه به این جهت که ذات بدن را تحت شکل سرمدیت به تصور می‌آورد.

برهان: نفس، از این حیث که وجود بالفعل بدنش را تصور می‌کند، دیمومتی را تصور می‌کند که ممکن است به‌وسیلهٔ زمان تعیین گردد،[36] و لذا فقط قدرت تصور اشیاء را در رابطه با زمان دارد (قضیهٔ ۲۱، همین بخش و قضیهٔ ۲۶، بخش ۲). اما ممکن نیست سرمدیّت به‌واسطهٔ دیمومت[37] تبیین گردد (تعریف ۸، بخش ۱ و شرح آن). بنابراین نفس، از این حیث قدرت ندارد که اشیاء را تحت شکل سرمدیّت به تصور آورد، اما، از آنجا

۳۶. A: در زمان تعیین گردد

۳۷. B: زمان

که اقتضای طبیعت عقل است که اشیاء را تحت شکل سرمدیّت تصور کند (نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۴۴، بخش ۲) و باز از آنجا که مربوط به طبیعت نفس است که ذات بدن را تحت شکل سرمدیّت به تصور آورد (قضیهٔ ۲۳، همین بخش)، و جز این دو امر، امر دیگری به طبیعت نفس مربوط نیست (قضیهٔ ۱۳، بخش ۲) لذا، این قدرت تصور اشیاء تحت شکل سرمدیّت به نفس مربوط نیست مگر از این حیث که نفس ذات بدن را تحت شکل سرمدیّت تصور می‌کند. مطلوب ثابت شد.

تبصره: ما اشیاء را به دو طریق بالفعل تصور می‌کنیم یا از این حیث که تصور می‌کنیم که آنها در زمان و مکان معیّن موجودند، و یا از این حیث که تصور می‌کنیم در خدا هستند و از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند. اما آن اشیائی که به طریق دوم حقیقی یا واقعی تصور می‌شوند ما آنها را تحت شکل سرمدیّت[38] تصور می‌کنیم و تصورات آنها مستلزم ذات سرمدی و بی‌نهایت خداست، همان‌طور که در قضیهٔ ۴۵، بخش ۲ نشان داده‌ایم خواننده به تبصرهٔ آن مراجعه کند.

قضیهٔ ۳۰. نفس ما، از این حیث که خود را و بدن خود را تحت شکل سرمدیّت می‌شناسد، ضرورةً خدا را می‌شناسد و می‌داند که در خدا موجود است و به‌واسطهٔ او تصور شده است.

برهان: سرمدیّت همان ذات خدا است، از این حیث که آن ذات مستلزم وجود ضروری است[39] (تعریف ۸، بخش ۱) بنابراین، تصور اشیاء تحت شکل سرمدیّت عبارت است از تصور آنها، از این حیث که به‌واسطهٔ ذات خدا به عنوان موجودات واقعی تصور می‌شوند، به‌عبارت دیگر از این حیث که به‌واسطهٔ ذات خدا مستلزم وجودند. بنابراین، نفس ما، از این حیث که خود را و بدن خود را تحت شکل سرمدیّت تصور می‌کند، ضرورةً خدا را می‌شناسد و می‌داند که الی آخر. مطلوب ثابت شد.

قضیهٔ ۳۱. سومین نوع شناخت به نفس مربوط است، که نفس از این حیث که سرمدی است علت صُوری آن است.

۳۸. B: یا تحت شکلی از سرمدیت.

۳۹. در تعریف ۸، بخش ۱، عبارت به این صورت است: «آن ذات بالضروره مستلزم وجود ضروری است» تعبیر عبارت از خود مؤلف است. ترجمه‌ها هم مختلف است. ترجمهٔ ما مطابق متن لاتین و ترجمهٔ A و C است.

برهان: نفس چیزی را تحت شکل سرمدیّت تصور نمی‌کند، مگر از این حیث که ذات بدنش را تحت شکل سرمدیّت تصور می‌کند (قضیهٔ ۲۹، همین بخش)، یعنی (قضایای ۲۱ و ۲۳، همین بخش) مگر از این حیث که آن سرمدی است. بنابراین (قضیهٔ قبلی)، نفس از این حیث که سرمدی است خدا را می‌شناسد که این شناخت بالضروره تامّ است (قضیهٔ ۴۶، بخش ۲)، و لذا نفس از این حیث که سرمدی است مستعد شناخت تمام اشیائی است که ممکن است از این شناخت خدا ناشی شوند (قضیهٔ ۴۰، بخش ۲)، یعنی مستعد شناخت اشیاء با نوع سوم شناخت است (به تعریف این نوع شناخت در تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰، بخش ۲ نگاه کنید) و بنابراین نفس (تعریف ۱، بخش ۳)، از این حیث که سرمدی است، علت تامّ یا علت صوری این شناخت[40] است. مطلوب ثابت شد.

تبصره: بنابراین، هر کس در این نوع شناخت هر اندازه قویتر باشد، به همان اندازه از خود و از خدای خود آگاهتر یعنی کاملتر و سعادتمندتر است، که از قضایای بعدی کاملاً واضحتر خواهد شد. اما باید اینجا توجه شود که اگرچه ما اکنون یقین داریم که نفس، از این حیث که اشیاء را تحت شکل سرمدیّت تصور می‌کند، سرمدی است، با وجود این، برای اینکه ممکن باشد چیزی را که درصدد اثباتش هستیم آسانتر تبیین گردد و بهتر فهمیده شود، ما نفس را همان‌طور که تاکنون شیوهٔ ما بوده است، طوری ملاحظه می‌کنیم که گویی درست تحت شکل سرمدیّت وجود یافته و آغاز به فهم اشیاء کرده است. من می‌توانم این را بدون خطر افتادن به اشتباه ثابت کنم، مشروط بر اینکه دقّت کنم که چیزی را جز از مقدّمات واضح استنتاج نکنم.

قضیهٔ ۳۲. ما از فهم اشیاء با نوع سوم شناخت لذت می‌بریم، و این لذت همراه با تصور خداست، به عنوان علّت آن.

برهان: از این نوع شناخت عالیترین آرامش ممکن نفس ناشی می‌شود، یعنی (تعریف ۲۵ عواطف) عالیترین لذت که همراه با تصور نفس است (قضیهٔ ۲۷، همین بخش) و در

۴۰. یعنی علم نفس به خدا و این که شیئی در خدا موجود است و به‌واسطهٔ او ادراک می‌شود موضوع نوع سوم شناخت است و نظر به اینکه نفس علت صوری یعنی واقعی این نوع شناخت است، دلالت می‌کند که نفس خود سرمدی است.

نتیجه (قضیهٔ ۳۰، همین بخش) همراه با تصور خداست،[41] به عنوان علت آن. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: ضرورةً از نوع سوم شناخت عشق عقلانی به خدا ناشی می‌شود، زیرا از این نوع شناخت لذتی نشئت می‌گیرد (قضیهٔ ۳۲، همین بخش) که همراه با تصور خداست، به‌عنوان علت آن، یعنی (تعریف ۶ عواطف)، عشق به خدا نه از این حیث که او را حاضر تخیل می‌کنیم (قضیهٔ ۲۹، همین بخش) بلکه از این حیث که او را سرمدی می‌فهمیم و این همان است که آن را عشق عقلانی به خدا می‌نامم.

قضیهٔ ۳۳. این عشق عقلانی به خدا، که از نوع سوم شناخت ناشی می‌شود، سرمدی است.

برهان: نوع سوم شناخت (قضیهٔ ۳۱، همین بخش و اصل متعارف ۳، بخش ۱) سرمدی است، و بنابراین (به‌موجب همان اصل متعارف) عشقی که از آن نشئت می‌گیرد بالضروره سرمدی است. مطلوب ثابت شد.

تبصره. گرچه این عشق به خدا بی‌آغاز است (همین قضیه) با وجود این، تمام کمالات عشق را داراست، هر چند درست آن گونه نشئت یافته باشد که در نتیجهٔ قضیهٔ ۳۲، همین بخش فرض کرده‌ام. و در اینجا هیچ اختلافی موجود نیست، جز اینکه نفس از ازل همین کمالاتی را که ما تخیل می‌کنیم[42] اکنون بدان افزوده شده داشته است و آن همراه است با تصور خدا، به عنوان علت سرمدی آن. زیرا اگر لذّت عبارت باشد از انتقال به کمال بیشتر، حتماً سعادت باید عبارت باشد از دارا بودن نفس، خود آن کمال را.

قضیهٔ ۳۴. نفس فقط تا وقتی که بدن موجود است دستخوش عواطفی است که از نوع انفعالاتند.

برهان: تخیل تصوری است که نفس به‌وسیلهٔ آن اشیاء را همچون حاضر ملاحظه

۴۱ مقصود از تصور خدا علم اوست. حاصل کلام اینکه عشق به خدا یعنی همان عشق عقلانی فقط از معرفت او ناشی می‌شود، البته از معرفت نوع سوم که ناشی از تصورات مشترک است که بداهتاً نفسی و معلومند. اسپینوزا از اینجا نتیجه می‌گیرد که ممکن نیست ایمان به روایات تاریخی (مقصود روایات دینی است) معرفت خدا و عشق به او را به ما اعطا کند و اگرچه خواندن آنها در حیات عملی و اجتماعی مفید است. برای مزید اطلاع مراجعه شود به *Theologico-Political Treatise*, chap. 4, p. 61

۴۲ B: اکنون فرض کرده‌ایم بدان افزوده شده است

می‌کند (به تعریف آن در تبصرهٔ قضیهٔ ۱۷، بخش ۲ نگاه کنید) که با وجود این بیشتر به مزاج موجود بدن انسان دلالت می‌کند تا طبیعت شیء خارجی (نتیجهٔ ۲، قضیهٔ ۱۶، بخش ۲). بنابراین عاطفه (به موجب تعریف عمومی عواطف)، از این حیث که به مزاج موجود بدن دلالت می‌کند، تخیل است و لذا (قضیهٔ ۲۱، همین بخش) نفس، فقط تا وقتی که بدن وجود دارد، دستخوش عواطفی است که به انفعالات مربوطند. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا بر می‌آید که هیچ عشقی جز عشق عقلانی[43] سرمدی نیست.

تبصره: اگر عقیدهٔ عمومی انسانها را مورد توجه قرار دهیم، خواهیم دید که آنها به راستی از سرمدیّت نفوس خود آگاهند، اما سرمدیّت را با دیمومت اشتباه می‌کنند و آن را به تخیل یا حافظه نسبت می‌دهند که معتقدند پس از مرگ باقی می‌ماند.[44]

قضیهٔ ۳۵. خدا با عشق عقلانی نامتناهی به خود عشق می‌ورزد.

برهان: خدا مطلقاً نامتناهی است (تعریف ۶، بخش ۱)، یعنی (تعریف ۶، بخش ۲) طبیعت الهی از کمال نامتناهی لذت[45] می‌برد و این لذت (قضیهٔ ۳، بخش ۲) با

۴۳ مقصود اینکه در میان این عواطف انفعالی، انواع عشقهای بدنی و گذرا وجود دارد که هیچ یک به طبیعت خود نفس مربوط نیست، که آنها با پیدایش بدن پدیدار و با زوال آن ناپدید می‌شوند و تنها یک نوع عشق به طبیعت نفس مربوط و با سرمدیت آن سرمدی است و آن همان است که ما آن را عشق عقلانی نامیده است، که ناشی از معرفت است، البته نوع سوم معرفت.

۴۴ به عقیدهٔ مؤلف، ما در طول حیات جسمانی خود عشق عقلانی را تجربه می‌کنیم، زیرا، چنانکه از گذشته استفاده می‌شود، وقتی که ما به تأملات فلسفی می‌پردازیم، و با نوع سوم شناخت به معرفت اشیاء نائل می‌شویم در این وقت از تمام عواطف انفعالی بدن می‌گذریم و به عالیترین آرامش ممکن نفس (آرامش و آسایش می‌نامیم (قضیهٔ ۲۷، همین بخش). به‌طوری که مشاهده می‌شود علاوه بر این و عقیدهٔ خود را به این طریق نیز اثبات می‌کند که از عقیدهٔ معمول انسانها، گرچه ابتدایی و نسنجیده است، بر می‌آید که آنها از سرمدیت نفوس خود آگاهند، ولو طبق روش معمولشان سعادت حقیقی نفس سرمدی را با عواطف موقت، که از تخیل و حافظه سرچشمه می‌گیرد و در طول حیات جسمانی به‌تجربه درمی‌آید، اشتباه و خلط می‌کنند و درنتیجه این اشتباه و خلط خلود را استمرار تجربهٔ حاضر می‌انگارند. اما او این روش را مردود می‌شمارد و سعادت نفوس مجرد را عبارت از لذتی می‌داند که از شناخت ذات خدا به دست می‌آورند. این‌گونه تصور خلود که او در پی اثبات آن است از امور مافوق طبیعی نیست، بلکه نتیجهٔ منطقی فلسفه طبیعی اوست.

۴۵ به‌کار بردن «لذت» در مورد خدا در فرهنگ ما متداول نیست. ابن‌سینا در اشارات (نمط هشتم) به‌جای آن ابتهاج به‌کار برده. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح عبارت او نوشته است که نزد جمهور اطلاق لذت بر واجب تعالی متعارف نیست. گویی این اطلاق در فرهنگ غربی زمان اسپینوزا هم چندان متداول نبوده است که و در تبصرهٔ قضیهٔ ←

تصور[۴۶] او از خود یعنی (قضیهٔ ۱۱ و تعریف ۱، بخش ۱) با تصور خود به عنوان علت همراه است، و این همان است که آن را در نتیجهٔ قضیهٔ ۳۲، همین بخش عشق عقلانی نامیدیم.[۴۷]

قضیهٔ ۳۶. **عشق عقلانی نفس به خدا همان عشق خداست که او با آن به خود عشق می‌ورزد، نه از این حیث که او نامتناهی است، بلکه از این حیث که او می‌تواند به‌واسطهٔ ذات نفس انسانی که تحت شکل سرمدیت اعتبار شده است ظاهر شود، یعنی عشق عقلانی نفس به خدا جزئی از عشق نامتناهی است که او با آن به خود عشق می‌ورزد.**

برهان: این عشق نفس باید به فعالیتهای نفس مربوط باشد (نتیجهٔ قضیهٔ ۳۲. همین بخش و قضیهٔ ۳، بخش ۳)، و بنابراین آن فعالیتی است که نفس خود را با آن و همراه با تصور خدا به عنوان علت ملاحظه می‌کند (قضیهٔ ۳۲، همین بخش و نتیجهٔ آن)، یعنی (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۵، بخش ۱ و نتیجهٔ قضیهٔ ۱۱، بخش ۲) آن فعالیتی است که به‌وسیلهٔ آن خدا، از این حیث که می‌تواند به‌واسطهٔ نفس انسانی ظاهر شود، خود را که همراه است با تصوری از خود ملاحظه کند. و بنابراین (قضیهٔ قبلی)، این عشق نفس جزئی از عشق نامتناهی است که خدا با آن به خود عشق می‌ورزد. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا بر می‌آید که خدا، از این حیث که به خود عشق می‌ورزد به انسانها نیز عشق می‌ورزد[۴۸] و نتیجهٔ عشق خدا به انسانها و عشق عقلانی نفس به خدا یک چیز است.

←

۳۶، همین بخش پس از اینکه لذت را در مورد خدا به‌کار می‌برد، می‌گوید با فرض اینکه به‌کار بردن لذت در مورد خدا روا باشد.

۴۶. مقصود علم خداست. قبلاً هم توجه داده شده است که در این موارد به‌کار بردن علم با فرهنگ ما مناسبتر است.

۴۷. حاصل کلام اینکه چون خدا از طریق صفت فکرش به کمال نامتناهی خود و نیز به این واقعیت که خود علت خود است آگاه است لذا با عشق عقلانی نامتناهی به خود عشق می‌ورزد.

۴۸. ظاهراً این عبارت که می‌گوید خدا به انسانها نیز عشق می‌ورزد، با عبارت قبلی او که گفت خدا به احدی عشق نمی‌ورزد (همین بخش، نتیجهٔ قضیهٔ ۱۷) متضاد می‌نماید اما این تضاد ظاهری است، زیرا آنجا که عشق خدا را به انسانها نفی می‌کند، مقصودش از آن عشق انفعالی و یا عشق مستقیم و به انسانهاست و اینجا که عشق خدا را به انسانها اثبات می‌کند منظورش از عشق، عشق فعال است و با همان‌طور که تصریح می‌کند، از راه عشق به ذات خود به انسانها عشق می‌ورزد، یعنی که عشق او به انسانها غیرمستقیم است.

تبصره: از اینجا آشکار می‌فهمیم که نجات یا سعادت یا آزادی ما عبارت است از عشق پایدار و سرمدی به خدا، یا عشق خدا به انسانها. و این عشق و سعادت در «کتب مقدسه» جلال[۴۹] نامیده شده است[۵۰] ـ که بی‌دلیل هم نیست. زیرا این عشق را، چه به خدا مربوط باشد و چه به نفس، می‌توان به درستی آرامش نفس نامید، که (تعریف ۲۵ و ۳۰ عواطف) در حقیقت متمایز از جلال نیست. زیرا آن از این حیث که به خدا مربوط است (قضیهٔ ۳۵، همین بخش) لذت است، (با این فرض که به‌کار بردن این کلمه دربارهٔ او روا باشد) که همراه است با تصوری از خود و وقتی هم که به نفس مربوط باشد باز همین است (قضیهٔ ۲۷، همین بخش). به‌علاوه از آنجا که ذات نفس ما فقط شناختی است که آغاز و منشأش خداست (قضیهٔ ۱۵، بخش ۱ و تبصرهٔ قضیهٔ ۴۷، بخش ۲)، لذا برای ما کاملاً واضح است که چگونه و به چه طریقی نفس ما هم از حیث ذات و هم از حیث وجود از طبیعت الهی ناشی می‌شود و پیوسته وابسته به خداست. و من فکر می‌کنم که اکنون شایستهٔ آن است که این نکته را مورد توجه قرار دهم تا شاید با این مثال نشان دهم که شناخت اشیاء جزئی که من آن را شهود یا شناخت نوع سوم نامیده‌ام (به تبصرهٔ ۲، قضیهٔ ۴۰، بخش ۲ نگاه کنید)، تا چه اندازه برتر[۵۱] از شناخت کلی است که من آن را شناخت نوع دوم نامیدم. زیرا، اگرچه من در بخش اول به طور کلی نشان داده‌ام که تمام اشیاء و در نتیجه نفس انسانی هم در وجود و هم در ذات به خدا وابسته‌اند، با این همه، اگرچه آن برهان کاملاً درست و ماورای امکان شک است، با وجود این، تأثیر آن در نفس با اثر نتیجه‌ای که از ذات هر شیء جزئی که می‌گوییم وابسته به خداست به‌دست می‌آوریم، برابر نیست.

۴۹. ما اکنون به‌جای «gloria» سربلندی و افتخار به‌کار برده‌ایم اما اینجا مناسب کلمهٔ جلال است.

۵۰. چنانکه ملاحظه می‌شود، او به این نتیجه رسید که خود نفس به هر معنی نامیده می‌شود، از قبیل نجات، سعادت، آزادی (با جنات خلد که در رسالهٔ مختصره آمده است بخش ۲، فصل ۲۲) عبارت است از عشق متقابل خدا و انسان و این چیز تازه‌ای نیست که اسپینوزا بدان رسیده باشد. زیرا پیش از وی مورد توجه عده‌ای از متألهان قرار داشته و برخی از متکلمان یهودی از جمله ابراهیم بن عزرا، قبل از اسپینوزا کلمهٔ جلال را که در کتاب مقدس مکتوب است (در عهد عتیق، کتاب اشعیاء نبی، باب ششم، آیه سوم آمده است تمامی زمین از جلال او مملو است) به معنی عشق و سعادت گرفته است. مراجعه شود به

The Philosophy of Spinoza, vol. II, p. 313

۵۱. یا «اسمی‌تر»

قضیهٔ ۳۷. چیزی در طبیعت موجود نیست که ضدّ این عشق عقلانی باشد یا بتواند آن را نفی کند.

برهان: این عشق عقلانی ضرورةً از طبیعت نفس، از این حیث که نفس به‌وسیلهٔ طبیعت خدا یک حقیقت سرمدی اعتبار شده است، ناشی می‌شود (قضایای ۲۹ و ۳۳، همین بخش)، و لذا، اگر چیزی ضد این عشق باشد، ضد حقیقت خواهد بود و در نتیجه، اگر چیزی بتواند این عشق را نفی کند، قادر خواهد بود که حق را باطل گرداند، که (چنانکه خود بدیهی است) نامعقول است. بنابراین، در طبیعت چیزی موجود نیست که الی آخر. مطلوب ثابت شد.

تبصره: اصل متعارف بخش چهارم فقط به اشیاء جزئی، از این حیث که در رابطه با زمان و مکان معیّن اعتبار شده‌اند، راجع است. که من فکر می‌کنم در این‌باره کسی شک نخواهد کرد.

قضیهٔ ۳۸. نفس هر اندازه بیشتر اشیاء را با نوع دوم و سوم شناخت بشناسد، به همان اندازه از عواطف شر کمتر منفعل می‌شود و از مرگ کمتر می‌هراسد.

برهان: ذات نفس عبارت است از شناخت (قضیهٔ ۱۱، بخش ۲)، بنابراین، اگر نفس به وسیلهٔ نوع دوم و سوم شناخت اشیاء بیشتری را بشناسد، به همان اندازه آن قسمتی از آن که باقی می‌ماند بزرگتر خواهد بود (قضایای ۲۳ و ۲۹، همین بخش)، و در نتیجه (قضیهٔ قبلی) آن قسمتی از آن که از عواطف مخالف طبیعت ما یعنی عواطف شرّ آسیب نمی‌بیند (قضیهٔ ۳۰، بخش ۴) بزرگتر خواهد بود و لذا، نفس هر اندازه اشیاء جزئی را به‌وسیلهٔ انواع دوم و سوم شناخت بیشتری بشناسد، به همان اندازه آن قسمتی که آسیب نادیده می‌ماند بزرگتر خواهد بود و در نتیجه کمتر دستخوش عواطف قرار خواهد گرفت و غیر آن. مطلوب ثابت شد.

تبصره: در اینجا نکته‌ای را می‌فهمم که من در تبصرهٔ قضیهٔ ۳۹، بخش ۴ به آن اشاره کردم و وعده دادم که در این بخش به شرحش بپردازم، به این معنی که شناخت واضح و متمایز نفس هر اندازه بیشتر و در نتیجه عشقش به خدا شدیدتر باشد به همان

اندازه مرگ کمتر زیان‌آور خواهد بود. به‌علاوه از آنجا که (قضیهٔ ۲۷، همین بخش)، عالیترین آرامش ممکن نفس از نوع سوم شناخت ناشی می‌شود، لذا، از آن برمی‌آید که ممکن است طبیعت نفس انسانی طوری باشد که آن قسمت از آن که نشان دادیم با بدنش از بین می‌رود (قضیهٔ ۲۱، همین بخش)، در مقایسه با آن قسمت که باقی می‌ماند ناچیز باشد، و من در این باره به زودی به درازا سخن خواهم گفت.

قضیهٔ ۳۹. کسی که بدنش مستعد امور کثیری است[52]، دارای نفسی است که قسمت اعظم آن سرمدی است.

برهان: کسی که بدنش مستعد انجام دادن امور کثیری است بسیار کم تحت سلطهٔ عواطف شرّ (قضیهٔ ۳۸، بخش ۴) یعنی (قضیهٔ ۳۰، بخش ۴) عواطفی که مخالف طبیعت ما هستند قرار می‌گیرد و لذا (قضیهٔ ۱۰، همین بخش) دارای قدرت تنظیم و ربط احوال بدن، طبق نظام عقلانی و در نتیجه (قضیهٔ ۱۴، همین بخش)، دارای قدرت ربط آن احوال به تصور خداست، که از آن برمی‌آید (قضیهٔ ۱۵، همین بخش) که او از عشق به خدا متأثر است، و این عشق باید قسمت اعظم نفسش را اشغال کند و یا بسازد (قضیهٔ ۱۶، همین بخش)؛ و بنابراین (قضیهٔ ۳۳، همین بخش) او نفسی دارد که قسمت اعظمش سرمدی است. مطلوب ثابت شد.

تبصره: از آنجا که ابدان انسانی مستعد امور کثیرند، لذا نمی‌توانیم شک کنیم که آنها طبعاً مربوط به نفوسی هستند که از خود و از خدا شناخت بسیار دارند و قسمت اعظم یا عمدهٔ آنها سرمدی است به‌طوری که آنها به ندرت از مرگ می‌هراسند. و برای اینکه این نکات واضحتر فهمیده شوند، باید توجه داشت که ما در زندگی دستخوش تغیّر دائم هستیم و به حسب اینکه به وضع بهتر یا بدتر تغیّر یابیم، خوشبخت یا بدبخت نامیده می‌شویم. زیرا، کسی که در کودکی یا نوجوانی می‌میرد، بدبخت نامیده می‌شود و برعکس کسی که توانسته باشد سرتاسر دوران عمر خود را با روحی سالم در بدنی سالم بگذراند خوشبخت به حساب می‌آید. و در واقع کسی که مانند یک کودک یا یک نوجوان بدنش مستعد امور کمتری است، و بیشتر وابسته به علل خارجی است صاحب نفسی است که به اعتبار

۵۲) فعالیتهای کثیری است

ذاتش تقریبا هیچ آگاهی از خود، از خدا و از اشیاء ندارد. و اما کسی که بدنش مستعد امور کثیری است، نفسی دارد که به اعتبار ذاتش از خود، از خدا و از اشیاء آگاهی گسترده‌ای دارد. بنابراین، در این حیات کوشش عمدهٔ ما این است که بدن کودک را، تا حدی که طبیعت این بدن اجازه می‌دهد و بدان منتهی می‌شود، به بدن دیگری تغییر دهیم که مستعد امور کثیری باشد و به نفسی مربوط باشد که تا حد امکان از خود، از خدا و از اشیاء آگاه باشد، به‌طوری که امور مربوط به حافظه یا تخیّل آن در مقام مقایسه با عقل ناچیز بنماید. چنان که در تبصرهٔ قضیهٔ قبلی گفتم.

قضیهٔ ۴۰. یک شیء هر اندازه دارای کمال بیشتری باشد، به همان اندازه بیشتر فعّالیّت می‌کند و کمتر منفعل می‌شود، و عکس این هم درست است. یعنی هر اندازه فعّالتر باشد، به همان اندازه کاملتر است.

برهان: یک شیء هر اندازه کاملتر باشد، به همان اندازه دارای واقعیّت بیشتری است (تعریف ۶، بخش ۲) و نتیجهٔ (قضیهٔ ۳، بخش ۳ با تبصرهٔ آن) بیشتر فعّال و کمتر منفعل است. ممکن است این برهان را معکوس کرد و به این صورت ثابت کرد که یک شیء هر اندازه فعّالتر باشد به همان اندازه کاملتر است. مطلوب ثابت شد.

نتیجه: از اینجا برمی آید که آن قسمت نفس که باقی می‌ماند، اعم از آنکه بزرگ یا کوچک باشد، از قسمت دیگر کاملتر است. زیرا قسمت سرمدی نفس (قضایای ۲۳ و ۲۹، همین بخش) همان عقل[53] است که تنها قسمتی است که به‌واسطهٔ آن فعّال خوانده می‌شویم (قضیهٔ ۳، بخش ۳)، برعکس، آن قسمتی که چنانکه نشان دادیم فانی است، همان تخیل است (قضیهٔ ۲۱، همین بخش) که تنها قسمتی است که به‌واسطهٔ آن منفعل خوانده می‌شویم (قضیهٔ ۳، بخش ۳، و تعریف عمومی عواطف). بنابراین (همین قضیه) قسمت اول، چه کوچک باشد و چه بزرگ، کاملتر از قسمت دوم است. مطلوب ثابت شد.

تبصره: اینها اموری است که من درنظر داشتم در خصوص نفس، از این حیث که بدون ارتباط با وجود بدن اعتبار شده است، نشان دهم. از این امور و در عین حال از قضیهٔ ۲۱ بخش ۱ و سایر قضایا واضح است که نفس ما، از این حیث که می‌فهمد، حالت

۵۳. C، وهمه.

سرمدی فکر است، که با دیگر حالت سرمدی فکر موجَب شده است و این حالت هم با حالت دیگر، و به همین قیاس تا بی‌نهایت، به‌طوری که آنها همه با هم مقوّم عقل سرمدی و نامتناهی خدا هستند.

قضیهٔ ۴۱. حتی اگر ما به سرمدیّت نفس خود علم نمی‌داشتیم، باز هم پارسایی و مذهب و مطلقا تمام اموری را که در بخش ۴ نشان داده‌ام که به شهامت و کرامت نفس مربوطند، در درجهٔ اول اهمیت قرار می‌دادیم.

برهان: اساس نخستین و یگانهٔ فضیلت یا قاعدهٔ درست زندگی (نتیجهٔ قضیهٔ ۲۲ و قضیهٔ ۲۴، بخش ۴) این است که در طلب منافع خود باشیم. ما درگذشته، در مقام تعیین آنکه به حکم عقل چه اموری برای ما نافع است، توجهی به سرمدیّت نفس نداشتیم، که آن را فقط در این بخش مورد توجه قرار داده‌ایم. بنابراین، اگرچه ما در آن وقت از سرمدیّت نفس غفلت داشتیم، با وجود این، اموری را که به شهامت و کرامت نفس مربوط می‌شوند در درجهٔ اول اهمیّت قرار دادیم. و لذا حتی اگر ما اکنون هم از سرمدیّت نفس غافل می‌بودیم، با وجود این این احکام عقل را در درجهٔ اول اهمیّت قرار می‌دادیم. مطلوب ثابت شد.

تبصره: به نظر می‌آید که عقیدهٔ تودهٔ مردم مخالف با این باشد.[52] زیرا ظاهرا اغلب مردم چنین معتقدند که آنها وقتی آزادند که مجاز باشند خود را تسلیم شهواتشان کنند، و وقتی که مُلزم می‌شوند که طبق احکام الهی عمل کنند، قسمتی از حقوق خود را از دست می‌دهند. و لذا به عقیدهٔ آنها پارسایی، مذهب و به‌طور مطلق تمام امور مربوط به ثبات نفس[55] بارهای سنگینی هستند که امیدوارند پس از مرگ آنها را فروگذارند و پاداش بندگی، یعنی پارسایی و مذهبشان را دریافت دارند. اما تنها امید پاداش ندارند بلکه گذشته از این بیشتر ترس از کیفرهای هولناک پس از مرگ است که آنها را وادار می‌کند که تا حدی که ناتوانی و ضعف نفسشان اجازه می‌دهد، طبق احکام الهی عمل کنند، و اگر این امید و این ترس در آنها نبود، اگر عقیده داشتند که نفوس با فنای ابدان فانی

۵۲. B: کاملا مخالف با این باشد.

۵۵. A: عظمت نفس.

می‌شوند و برای بینوایانی که با بار سنگین پارسایی از توان افتاده‌اند، زندگی دیگری وجود ندارد، در این صورت مطابق آمال خود زندگی می‌کردند و ترجیح می‌دادند که همهٔ امور را مطابق شهوات خود تنظیم کنند و به‌جای اطاعت از خود از بخت پیروی کنند. به‌نظر من این امر در نامعقول بودن کم از این نیست که شخصی که عقیده ندارد که بتواند بدنش را برای همیشه با غذای خوب تغذیه کند خود را با سموم و مواد مهلک اشباع کند، یا چون بر این عقیده است که نفس سرمدی یا باقی نیست، ترجیح بدهد که دیوانه باشد و بدون عقل زندگی کند. اینها تا آن حد نامعقولند که کمتر ارزش آن را دارند که انسان زحمت رد کردنشان را بر خود هموار کند.

قضیهٔ ۴۲. سعادت پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است، جلوگیری از شهوات موجب این نمی‌شود که ما از سعادت لذت ببریم، بلکه برعکس لذت از سعادت است که ما را قادر به جلوگیری از شهواتمان می‌کند.

برهان: سعادت عبارت است از عشق به خدا (قضیهٔ ۳۶، همین بخش و تبصرهٔ آن)، که از نوع سوم شناخت ناشی می‌شود (نتیجهٔ قضیهٔ ۳۲، همین بخش). و لذا این عشق باید (قضایای ۳ و ۵۹، بخش ۳) به نفس، از این حیث که فعال است، مربوط باشد و بنابراین، سعادت خود فضیلت است (تعریف ۸، بخش ۴). این نخستین امری است که می‌بایست به ثبوت برسد. گذشته از این، هر اندازه که نفس از عشق الهی یا سعادت بیشتر برخوردار شود، همان اندازه بیشتر می‌فهمد (قضیهٔ ۳۲، همین بخش)، یعنی (نتیجهٔ قضیهٔ ۳، همین بخش) قدرت بیشتری بر عواطف دارد، و (قضیهٔ ۳۸، همین بخش) از عواطف شرّ کمتر منفعل می‌شود و بنابراین، نفس، به همین جهت که از عشق الهی یا سعادت لذت می‌برد، دارای قدرت جلوگیری از شهوات است، و از آنجا قدرت انسان برای جلوگیری از عواطف تنها در عقل است، لذا، هیچ‌کس از سعادت بدین جهت لذت نمی‌برد که از عواطف خود جلوگیری کرده است، بلکه برعکس قدرت جلوگیری از شهوات از خود سعادت ناشی می‌شود. مطلوب ثابت شد.

تبصره: من به این صورت تمام آنچه را که می‌خواستم در خصوص قدرت نفس بر عواطف و آزادی نفس شرح دهم به پایان رساندم. از آنچه گفته شد در می‌یابیم که قوت

انسان دانا چیست و تا چه اندازه بر انسان نادان، که تنها تحت هدایت شهوت خویش است، برتری دارد. زیرا انسان نادان، علاوه بر اینکه به طرق متعدّد دستخوش علل خارجی است، هرگز از آرامش راستین نفس برخوردار نیست، به‌علاوه تقریباً از خود، از خدا و از اشیاء ناآگاه است و به محض اینکه از انفعال باز می‌ماند، از هستی نیز باز می‌ماند. بر عکس انسان دانا، از این حیث که این چنین اعتبار شده است، تقریباً هیچ‌وقت دچار انقلاب روحی نمی‌شود و به ضرورت سرمدی خاصی از خود، از خدا و از اشیاء آگاه است، هرگز از هستی باز نمی‌ماند و همواره از آرامش راستین نفس برخوردار است. اگر چه راهی که من برای رسیدن به این مقصود نشان دادم سخت است، ولی با وجود این ممکن است بدان دست یافت. البته باید هم سخت باشد، زیرا به‌ندرت می‌توان بدان دست یافت. اگر نجات در دسترس همه می‌بود و انسان می‌توانست بدون زحمت زیاد بدان دست یابد، چگونه امکان می‌داشت که تقریباً مورد غفلت همگان قرار گیرد؟ اما هر چیز عالی همان‌قدر که نادر است دشوار هم هست.

فهرست اصطلاحات فارسی، انگلیسی و لاتینی

فارسی	انگلیسی	لاتینی
آزادی	freedom	libertas
آزار	injury	injuria
اتصال	connection	connectio
اتفاق (بخت)	fortitude	fortitudo
اتفاق	by chance	fortuite
اثبات، تصدیق	affirmation	affirmatio
احالهٔ به جهل	reduction to ignorance	reductio ad ignorantiam
احاله به محال	reduction to impossible	reductio ad impossibilem
احترام	veneration	veneratio
احکام	decrees, dictates	decreta
احوال، حالات	affections, modifications	affectiones
ادب	courtesy, politeness	humanitas
ادراک	perception	perceptio
درک کردن	perceive	percipi
اراده	will	voluntas
ارادهٔ آزاد	free will	libera voluntas
ارادهٔ جزئی	volition	volitio volendum
ارادهٔ مطلق	absolute will	absoluta voluntas
ارتباط	connection	connectio
از پیش مقدّرشده	predetermined	praedeterminatum
از خود خرسندی	contentment with one's self	acquiescentia in seipso
استحقار	disdain	despectus

استعظام	over-estimation	existimatio
استقراء	induction	inductio
استکبار، تکبر، عجب	pride	superbia
استهزاء	derision	irrisio
اسماء ذات	substantives	substantiva
اسماء صفات	adjectives	adjectiva
اصالت تسمیه	nominalism	nominalismus
اصول موضوعه	postulates	postulata
اطمینان	confidence	securitas
عجب	astonishment	admiratio
افسردگی	melancholy	melancholia
افسوس	remorse	remorsus
امور عامه	transcendentals	transcendentales
امیال	desires	appetitus
امید	hope	spes
انتزاعیات	abstractions	abstractiones
الم، درد	pain	tristitia
نظام	order	ordo
انتقام	revenge, vengeance	vindicta
انسانیت، نوعدوستی	humanity, kindliness, philanthropy	humanitas
انفعال	passion	passio
انگیزه	impulse	impulsus
اهانت	disdain, scorn	dedignatio
باجرئت	daring	audax
بد (شر)	bad	malum
برهان خلف	by the absurdity of contradictory	reductio absurda
بزدل	pusillanimous	pusillanimus
بزدلی	cowardice	pusillanimitas
بعدی	a posteriori	a posteriori
بندگی انسان	human bondage, human servitude	servitudo hominis
بهت (حیرت)	consternation	consternatio
بی‌اعتنائی، اهانت	contempt	contemptus
بی‌علت	causeless	sine causa

confusio	confusion	بی‌نظمی
per se sufficiens	self sufficient	بی‌نیاز از ماسوی
pietas	piety	پارسایی
poenitentia	repentance	پشیمانی
adaequatum	adequate	تام
explanatio	explanation	تبیین
despicere	despise	تحقیر
imaginatio	imagination	تخیّل
mentis imaginationes	mental images the imaginations of the mind	تخیلات نفس، صور ذهنی
abjectio	self-despising, dejection, despondency	تذلّل
animi fluctuatio	vacillation of the mind	تزلزل نفس، تذبذب، تردد
idea	idea	تصور، علم
idea adaequata	adequate idea	تصور تام
confusae ideae	confused ideas	تصورات آشفته، مبهم
intellectio	intellection	تعقل
propensio	inclination	تمایل
contradictio	contradiction	تناقض
modestia	modesty	تواضع
fortitudo	fortitude	ثبات
timidus	timid	جبان
timor	fearfulness	جبن
corpora coelestia	heavenly body	جسم آسمانی
corporalis	corporeal	جسمانی
substantia	substance	جوهر
esse substantiae	the being of substance	جوهریت
corporalis substantia	corporeal substance	جوهر جسمانی
absoluta ignoratia	absolute ignorance	جهل مطلق
memoria	memory	حافظه
modus	mode	حالت

spontaneo suo motu	spontaneous movement	حرکت خودبه‌خودی
invidia	envy	حسد
desiderium	longing, regert	حسرت
veram	true	حق
gratitudo	gratitude	حق‌شناسی
veram, veritas	truth	حقیقت
lemma	lemma	حکم
verecundia	modesty	حیا
extrinsecus	extrinsically	خارجی
proprietas	property	خاصیت
turpe	base	خسیس
ira	anger	خشم
cupiditas	desire	خواهش
sympathia	sympathy	خوشایندی
gaudium	gladness, joy	خوشحالی، لذت
affabilitas	affability	خوشرفتاری
bonum	good	خیر
benevolentia	benevolence	خیرخواهی
intrinsecus	intrinsic	داخلی، از درون
saevitas	savageness	ددخویی
commiseratio	commiseration, pity	دلسوزی
duratio	duration	دوام، استمرار، پایندگی
essentia	essence	ذات
essentia actualis	actual essence	ذات بالفعل
essentia idealis	ideal essence	ذات مثالی
clementia	clemency	رأفت
aemulatio	emulation	رقابت
dolor	grief, pain	رنج، درد
constitutio	constitution	ساختمان
pretium	praise	ستایش

gratia	thankfulness	سپاسگزاری
gloria	honour	سربلندی
vituperatio	blame	سرزنش
aeternale	eternal	سرمدی
aeternitas	eternity	سرمدیت
laetitia	pleasure, joy	شادی، لذت
honestas	honesty	شرافت، تودّد
honestus	honest	شریف
pudor	shame	شرمساری
intrepidus	intrepid, brave	شجاع
luxuria	luxury	شکم‌پرستی
cognitio	knowledge	شناخت، معرفت
animositas	courage	شهامت
ambitio	ambition	شهرت‌طلبی
libido	lust	شهوت
intuitio	intuition	شهود
devotio	devotion	شیفتگی
attributum	attribute	صفت
forma	form	صورت
imago	image	صورت خیالی
ideae rerum non existentium	ideas of non existent things	صور اشیاء لاموجود
natura	nature	طبیعت
divina natura	divine nature	طبیعت الهی
natura naturans	nature naturing	طبیعت طبیعت‌آفرین، طبیعت خلاق
natura naturata	nature natured	طبیعت طبیعت‌پذیرفته، طبیعت طبیعت‌پذیرنده، طبیعت مخلوق
natura passiva	passive nature	طبیعت منفعل
infinita natura	infinite nature	طبیعت نامتناهی
affectus	emotion	عاطفه
microcosmus	microcosm	عالم صغیر
macrocosmus	macrocosm	عالم کبیر

accidens	accident	عرض
amor	love	عشق
philautia	self-love	عشق به خود، حب نفس
amor naturalis	natural love	عشق طبیعی
intellectus	intellect	عقل
intellectus actualis	actual intellect	عقل بالفعل
intellectus potentialis	potential intellect	عقل بالقوه
intellectus agens	active intellect	عقل فاعل
intellectus passivus	passive intellect	عقل منفعل
infinitus intellectus	infinite intellect	عقل نامتناهی
intellectus absolute infinitus	absolutely infinite intellect	عقل نامتناهی مطلق
opinio	opinion	عقیده
causa	cause	علت
causa deliberata	free cause	علت آزاد، مختار
causa remota	remote cause	علت بعید
causa per accidens	the cause by accident	علت بالعرض
accidentalis causa	accidental cause	علت بالعرض
adaequata causa	adequate cause	علت تام
causa transiens	transient cause	علت خارجی، گذرا
causa sui	cause of itself	علت خود
causa interna	internal cause	علت داخلی
causa immanens	immanent cause	علت داخلی، باطنی
inadaequata causa	inadequate cause	علت ناتام
causa proxima	proximate cause	علت قریب
causa proxima in suo genere	proximate cause in its own kind	علت قریب در نوع خود
causa absolute proxima	absolutely proximate cause	علت قریب مطلق
causa determinata	determinate cause, determined cause	علت متعین، محدود، موجب
data causa	given cause	علت معین
causa absolute prima	absolutely first cause	علت نخستین مطلق
finales causae	final causes	علل غایی
scientia	knowledge	علم
adaequata scientia	adequate knowledge	علم تام
scientia intuitiva	intuitive science	علم شهودی

غایت	end	finis
غمخواری	compassion	misericordia
غیرت	jealousy	zelotypia
غیرناطق	irrational	irrationale
فرضیات	fabrications, fictions, hypotheses	ficta
فروتنی، خضوع، شکسته‌نفسی	humility	humilitas
فعل	action	actio
فقدان، نیستی	privation	privatio
فقدان مطلق	absolute privation	absoluta privatio
فهم	understanding, intelligence	intelligentia
فیض	emanation	emanatio
قبلی	a priori	a priori
قدرت	power	potentia
قدرت نامتناهی فکر	infinite power of thought	potentia infinita cogitandi
قساوت	cruelty	crudelitas
قضا و قدر، حکم الهی	the decree of God	decretum Dei
قضیه	proposition	propositio
قوه	faculty	facultas
قوهٔ درک	the faculty of feeling	sentiendi facultas
قوهٔ تصور	the faculty of conception	concipiendi facultas
قیاس	deduction	deductio
کامل	perfect	perfectum
کرامت	nobility, generosity	nobilitas, generositas
کمرویی	bashfulness	verecundia
کوشش برای حفظ ذات	endeavour, effort	conatus
گناه	sin	peccatum
لطف	approval	favor
ماهیت	quiddity	quidditas

متصور	ideal	ideatum
متأثر، منفعل	affected	affectatum
متمایز	distinct	distinctum
متناهی در نوع خود	finite in its kind	in suo genere finitum
محاکات عواطف	the imitation of emotions	affectuum imitatio
مدینه	state	civitas
مزاج	disposition	dispositio
مطلق	absolute	absolutum
ممتنع	impossible	impossibile
ممکن، محتمل	possible	possibiles
ممکن خاص	contingent	contingens
[illegible]	comprehended	comprehensum
منشأ	origin	origo
موجبیت	determination	determinatio
موجود	being	ens
موجود ذهنی	objective being	esse objectivum
موجود نامتناهی مطلق، موجود مطلقاً نامتناهی	absolutely infinite being	esse absolute infinitum
موضوع	object	objectum
مستی	drunkenness	ebrietas
میل	appetite	appetitus
ناپارسایی	impiety	impietas
ناخوشایندی	antipathy	antipathia
نامتناهی	infinite	infinitum
نامحدود	indefinite	indefinitum
نامعقول	absurd	absurdum
نتیجه	corollary	consectarium
نشاط	cheerfulness	hilaritas
نظام معمول طبیعت	common order of nature	communis naturae ordo
نفرت	hatred	odium
نفس انسانی، ذهن انسانی	human mind	mens humana
واجب	necessary	necessarium
واجب‌الوجود	necessary existence	necessaria existentia

وضوح	clear	clara
واقعیات	realities	realitates
وجوب و ضرورت	necessity	necessitas
وجود بالفعل تصورات	the actual being of ideas	esse actuale idearum
وجود بالفعل نفس انسانی	the actual being of the human mind	actuale mentis humanae esse
وجوه مشترک، مفاهیم مشترک	common notions	communes notiones
وحدت	unity	unum
وحشت	horor	horror
وقاحت	impudence	impudentia
همه‌ذیحیاتی، همه‌ذی‌شعوری	panpsychistic	panpsychicum
همه‌خدایی	pantheism	pantheismus
یأس	despair	desperatio

فهرست اصطلاحات انگلیسی، لاتینی، فارسی

فارسی	لاتینی	انگلیسی
مطلق	absolutum	absolute
جهل محض	absoluta ignorantia	absolute ignorance
فقدان مطلق	absoluta privatio	absolute privation
ارادهٔ مطلق	absoluta voluntas	absolute will
علت نخستین مطلق	causa absolute prima	absolutely first cause
موجود نامتناهی مطلق	esse absolute infinitum	absolutely infinite being
عقل نامتناهی مطلق	intellectus absolute infinitus	absolutely infinite intellect
علت قریب مطلق	causa absolute proxima	absolutely proximate cause
انتزاعات	abstractiones	abstractions
نامعقول	absurdum	absurd
عرض	accidens	accident
علت بالعرض	accidentalis causa	accidental cause
فعل	actio	action
عقل فعال	intellectus agens	active intellect
وجود بالفعل تصورات	esse actuale idearum	the actual being of ideas
وجود بالفعل نفس انسانی	actuale mentis humanae esse	the actual being of the human mind
ذات بالفعل	essentia actualis	actual essence
عقل بالفعل	intellectus actualis	actual intellect
تام	adaequatum	adequate
علت تام	adaequata causa	adequate cause

تصوّر تامّ	idea adaequata	adequate idea
علم تامّ	adaequata scientia	adequate knowledge
اسماء صفت	adjectiva	adjectives
اعجاب	admiratio	astonishment
خوشرفتاری	affabilitas	affability
احوال، حالات	affectiones	affections
عواطف	affectus	affects
عواطف	affectus	affections
منفعل، متأثر	affectatum	affected
اثبات، تصدیق	affirmatio	affirmation
شهرت‌طلبی	ambitio	ambition
خشم	ira	anger
ناخوشایندی	antipathia	antipathy
میل	appetitus	appetite
بعدی، انّی	a posteriori	a posteriori
لطف	favor	approval
قبلی، لمّی	a priori	a priori
صفت	attributum	attribute
شر، بد	malum	bad
خسیس، پست	turpe	base
کمرویی	verecundia	bashfulness
موجود	ens	being
جوهریت	esse substantiae	the being of substance
سرزنش	vituperatio	blame
خیرخواهی	benevolentia	benevolence
شجاع	intrepidus	brave
اتفاق	fortuito	by chance
برهان خلف	reductio absurda ad absurdum	by the absurdity of contradictory
علت	causa	cause
علت بالعرض	causa per accidens	the cause by accident
علت خود	causa sui	cause of itself

the cause through himself	causa per se	علت خود
causeless	sine causa	بی‌علت
cheerfulness	hilaritas	نشاط
clear	clara	واضح
clemency	clementia	رأفت
commiseration	commiseratio	دلسوزی
common notions	communes notiones	وجوه مشترک، مفاهیم مشترک، احوال مشترک
common order of nature	communis naturae ordo	نظام معمول طبیعت
compassion	misericordia	غمخواری
comprehended	comprehensum	مندرج، مقرّر
conceive	concipi	تصور کردن
conception	conceptio	تصوّر، مفهوم، صورت ذهنی
confidence	securitas	اطمینان
confused ideas	confusae ideae	تصورات آشفته، مبهم
confusion	confusio	لبس، آشفتگی، بی‌نظمی
connection	connectio	اتصال، ارتباط
consternation	consternatio	بهت، حیرت
contentment with one's self	acquiescentia in seipso	از خود خرسندی
contingent	contingens	ممکن خاص
contradiction	contradictio	تناقض
constitution	constitutio	ساختمان، مزاج
contempt	contemptus	بی‌اعتنایی
corollary	consectarium	نتیجه
corporeal	corporalis	جسمانی
corporeal substance	corporalis substantia	جوهر جسمانی
courage	animositas	شهامت
courtesy	humanitas	ادب
cowardice	pusillanimitas	بزدلی
cruelty	crudelitas	قساوت

daring	audax	جسارت
decree	decretum	حکم
the decree of God	decretum Dei	حکم الهی، قضا و قدر
deduction	deductio	قیاس
definite cause	definita causa	علت معین، علت معلوم
dejection	abjectio	تذلّل
derision	irrisio	استهزا
desire	cupiditas	خواهش
desire	appetitus	میل
despair	desperatio	یأس
despise	despicere	تحقیر
despondency	abjectio	تذلّل
determinate	determinatum	متعین، معین
determinate cause	causa determinata	علت متعیّن، علت معیّن
determined cause	causa determinata	علت متعیّن، علت معیّن
determination	determinatio	موجبیّت
devotion	devotio	شیفتگی
dictates	decreta	احکام
disdain	dedignatio	اهانت
disdain	despectus (dedignatio)	استحقار
disposition	dispositio	مزاج
distinct	distinctum	متمایز
divine	divinum	الهی
divine nature	divina natura	طبیعت الهی
divisible	divisibile	قابل تقسیم، قسمت‌پذیر
duration	duratio	دیمومت، استمرار، پایندگی، دیرندگی
drunkenness	ebrietas	میگساری
endeavour, effort	conatus	کوشش برای حفظ ذات
emanation	emanatio	فیض
the imitation of emotions	affectuum imitatio	محاکات عواطف
emotion	affectus	عاطفه
emulation	aemulatio	رقابت
end	finis	غایت

the end of assimilation	finis assimilationis	غایتی که جذب است
the end of want	finis indegentiae	غایتی که حاجت است
entity	entitas	ذاتیت، موجودیت
entities of reasons	mentis entitates	موجودیات عقلی
envy	invidia	حسد
essence	essentia	ذات، ماهیت
eternity	aeternitas	سرمدیت
eternal	aeternale	سرمدی
evil	malum	شر
explanation	explanatio	تبیین
explication	explicatio	شرح
extrinsic	extrinsecus	خارجی، از خارج
fabrications	ficta	فرضیات
faculty	facultas	قوه
the faculty of conception	conceptus facultas	قوهٔ تصور
the faculty of feeling	sentiendi facultas	قوه ادراک و احساس
favour	favor	لطف
fearfulness	timor	ترس
ferocity	saevitas	درنده‌خویی، ددخویی
fictions	ficta	مجعولات
final causes	finales causae	علل غائی
finite in its kind	in suo genere finita	متناهی در نوع خود
the formal being of ideas	esse formale idearum	وجود بالفعل صوَر
formal essence	essentia formalis	ذات بالفعل
formal essences	essentiae formales	ذوات بالفعل
fortitude	fortitudo	ثبات
fortune	fortuna	اتفاق، بخت
free cause	causa deliberata	علت آزاد، مختار
freedom	libertas	آزادی
free will	libera voluntas	اراده آزاد
generosity	generositas	کرامت

given cause	data causa	علت معین
gladness	gaudium	خوشحالی
good	bonum	خیر
goodness	bonum	خیر
gratitude	gratitudo	حق‌شناسی
grief	dolor	درد، رنج
hatred	odium	نفرت
heavenly body	corpora coelestia	جسم سماوی
high mindedness	generositas	کرامت
honest	honestus	شریف
honesty	honestas	شرافت، مودّت
honour	honestas	شرافت، صداقت
honour	gloria	جلال، شکوه، سربلندی
hope	spes	امید
horror	horror	وحشت
human bondage	servitudo hominis	بندگی انسان
human mind	mens humana	نفس انسانی، ذهن انسانی
humanity	humanitas	انسانیت
humility	humilitas	فروتنی، شکسته‌نفسی، خضوع
hypotheses	ficta	فرضیات
idea	idea	تصور، علم
The idea of God	idea Dei	علم خدا، تصور خدا
ideal	ideatum	متصوَّر
ideal essence	essentia idealis	ذات مثالی
ideas of non existent things	ideae rerum non existentium	صور اشیاء لاموجود
image	imago	صورت خیالی
imagination	imaginatio	تخیل
immanent-indwelling	immanens	داخلی، باطنی
immanent cause	causa immanens	علت داخلی، باطنی
impiety	impietas	ناپارسایی
impossible	impossibile	ممتنع، ناممکن
impudence	impudentia	وقاحت

impulse	impulsus	انگیزه، هوس
inadequate cause	inadaequata causa	علت غیرتام
inclination	propensio	تمایل
indefinite	indefinitum	نامحدود
indignation	indignatio	قهر
induction	inductio	استقراء
infinite	infinitum	نامتناهی
infinite intellect	infinitus intellectus	عقل نامتناهی
infinite power of thought	potentia infinita cogitandi	قدرت نامتناهی فکر
infinite nature	infinita natura	طبیعت نامتناهی
injury	injuria	آزار
intellect	intellectus	عقل
intellection	intellectio	تعقل
intelligence	intelligentia	فهم
internal cause	causa interna	علت داخلی
intrepid	intrepidus	شجاع، بی‌باک
intuition	intuitio	شهود
intuitive science	scientia intuitiva	علم شهودی
intrinsic	intrinsecus	داخلی، از داخل
irrational	irrationale	غیرناطق
jealousy	zelotypia	غیرت
joy	gaudium	خوشحالی، لذت
joy	laetitia	شادی
kindliness	humanitas	انسانیت، انسان‌دوستی
knowledge	cognitio	شناخت، معرفت
lemma	lemma	حکم
longing	desiderium	حسرت
love	amor	عشق، حب
lust	libido	شهوت
luxury	luxuria	شکم‌پرستی

macrocosm	macrocosmus	عالم کبیر
modesty	modestia	تواضع
melancholy	melancholia	افسردگی
mental images	mentis imaginationes	تخیلات نفس، صور ذهنی
memory	memoria	حافظه
microcosm	microcosmus	عالم صغیر
mind	mens	نفس، ذهن
mode	modus	حالت
modesty	verecundia	حیا
modifications	affectiones	احوال
merriment	hilaritas	انبساط
nature	natura	طبیعت
nature natured	natura naturata	طبیعت طبیعت پذیرفته، طبیعت طبیعت‌پذیر، طبیعت مخلوق
nature naturing	natura naturans	طبیعت طبیعت‌آفرین، طبیعت خلاق
natural love	amor naturalis	عشق طبیعی، شوق طبیعی
necessary	necessarium	واجب، ضروری
necessity	necessitas	وجوب، ضرورت
necessary existence	necessaria existentia	واجب‌الوجود
nobility	nobilitas	کرامت
nominalism	nominalismus	اصالت تسمیه
object	objectum	موضوع
objective	objectivum	ارتسامی، عینی
objective being	esse objectivum	موجود ارتسامی، عینی
ontological	ontologicum	وجودی
open handedness	largitas	گشاده‌دستی
opinion	opinio	عقیده
origin	origo	منشأ
over-estimation	existimatio	استعظام
pain	tristitia	الم، درد
panpsychistic	panpsychicum	همه ذیحیاتی، همه ذیشعوری

pantheism	pantheismus	همه‌خدایی
partial cause	partialis causa	علت ناقص
passion	passio	انفعال
passive	passivum	منفعل
passive intellect	intellectus passivus	عقل منفعل
passive nature	natura passiva	طبیعت منفعل
perfect	perfectum	کامل
perceive	percipi	درک، درک کردن
perception	perceptio	درک
philanthropy	humanitas	انسانیت، انسان‌دوستی
piety	pietas	پارسایی
pity	commiseratio	دلسوزی
pleasure	laetitia	شادی، لذت
politeness	humanitas	ادب، انسانیت
postulates	postulata	اصول موضوعه
potential intellect	intellectus potentialis	عقل بالقوه
possible	possibile	ممکن، محتمل
power	potentia	قدرت
praise	pretium	ستایش
predetermined	praedeterminatum	از پیش مقدرشده
pride	superbia	استکبار، تکبر، عجب
privation	privatio	عدم، نیستی
property	proprietas	خاصیت
proposition	propositio	قضیه
proximate cause	causa proxima	علت قریب
proximate cause in its own kind	causa proxima in suo genere	علت قریب در نوع خود
pusillanimity	pusillanimitas	بزدلی
pusillanimous	pusillanimus	بزدل
quiddity	quidditas	ماهیت
realities	realitates	واقعیات
reason	ratio	عقل، استدلال
reduction to ignorance	reductio ad ignorantiam	احاله به جهل

reduction to the impossible	reductio ad impossibilem	حاله به محال
regret	desiderium	حسرت
remorse	remorsus	افسوس
remote cause	causa remota	علت بعید
revenge	vindicta	انتقام
repentance	poenitentia	پشیمانی
savageness	saevitas	ددخویی
scorn	dedignatio	اهانت
self-complacency	acquiescentia in se ipso	از خود خرسندی
self-despising	abjectio	تذلّل
self-love	philautia	عشق به خود، حب نفس
self sufficient	per se sufficiens	بی‌نیاز از ماسوی
shame	pudor	شرمساری
sin	peccatum	گناه
spontaneous movement	spontaneo suo motu	حرکت خودبه‌خودی
state	civitas	مدینه
strength of character	fortitudo	ثبات
strength of the mind	animositas	شهامت
subject	subjectum	موضوع
substance	substantia	جوهر
substantives	substantiva	اسماء ذات
sympathy	sympathia	خوشایندی
thankfulness	gratia	سپاسگزاری
timid	timidus	جبان
timidity	timor	جبن
thing	res	شیء
transcendentals	transcendentales	امور عامه
transient cause	causa transiens	علت خارجی، گذرا
true	verum	حق
truth	verum, veritas	حقیقت
understanding	intelligentia	فهم

unity	unum	وحدت
vacillation of the mind	animi fluctuatio	تزلزل نفس، تذبذب، تردّد
vengeance	vindicta	انتقام
veneration	veneratio	احترام
virtue	virtus	فضیلت، توان
volition	volitio volendum	اراده جزئی
voluptuousness	luxuria	شکم‌پرستی
wavering of the mind	animi fluctuatio	تزلزل نفس، تذبذب، تردد
will	voluntas	اراده

فهرست اصطلاحات

فهرست اشخاص، کتابها، مکانها، و فرقه‌ها

اشخاص

کتابها

مکانها

فرقه‌ها

منابع

فارسی و عربی

آندره کرسون. فلاسفهٔ بزرگ، ترجمهٔ کاظم عمادی، تهران، چاپ دوم.

ابن‌الندیم. الفهرست، قاهره.

ابن میمون. دلالةالحائرین، تحقیق دکتر حسین آتای، انقره، ۱۹۷۴.

اخوان‌الصفا. رسائل، بیروت ۱۳۷۶ هـ ـ ۱۹۵۷ م.

ارسطو. اخلاق نیکوماخس، ترجمهٔ اسحق‌بن حنین، کویت، ۱۹۷۹.

ارسطو. رسالةالنفس، ترجمهٔ اسحق‌بن حنین، قاهره، ۱۹۵۴.

ارسطو. الطبیعه، ترجمهٔ اسحق‌بن حنین، قاهره، ۱۳۸۴_۱۹۶۴.

تهانوی محمد اعلی‌بن علی. کشاف اصطلاحات الفنون، کلکته، ۱۸۶۲.

جیمز هاکس. قاموس کتاب مقدس، تهران، ۱۳۴۹.

حفنی دکتر عبدالمنعم. الموسوعةالنقدیه للفلسفة الیهودیه، بیروت، ۱۴۰۰ هـ ـ ۱۹۸۰ م.

حلّی علاّمه جمال الدین. کشف‌المراد، قم.

سبزواری ملاهادی. غررالفرائد، تهران، ۱۳۶۷ ق.

طوسی، نصیرالدین. اساس‌الاقتباس، تهران، ۱۳۲۶.

طوسی، نصیرالدین. اخلاق ناصری، تهران، ۱۳۶۰.

طوسی، نصیرالدین. تحریر اقلیدس، تهران، ۱۲۹۸ هـ.ق.

فارابی. فصوص‌الحکم، شرح مهدی الهی قمشه‌ای، تهران، ۱۳۴۵.

فروغی محمدعلی. سیر حکمت در اروپا، تهران.

لاهیجی عبدالرزاق. سرمایهٔ ایمان، بمبئی، ۱۳۰۴.

مسکویه ابوعلی احمدبن محمد. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، بیروت، ۱۳۹۸.

نجم‌الدوله میرزا عبدالغفار. اصول هندسه، تهران، ۱۳۱۸.

انگلیسی

Aristotle, "*Nicomachean Ethics* " (Ethica Nicomachea) translated by W.D. Ross, The Basic Works of Aristotle, New York, 1941.

Aristotle, "*Physica* " translated by R.P. Handle and R.K. Gaye, The Basic Works of Aristotle, New York, 1941.

Aristotle, "*On the Soul* " (De Anima), translated by J.A. Smith, The Basic

Works of Aristotle, New York, 1941.

Bernard Frederick "Spinozism" *The Encyclopedia of Philosophy*. vol. 7. America, 1972.

Colerus John. The *Life of Benedict De Spinoza*, London 1706.

Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, vol. 4, New York, 1963.

Creighton, James. E, "Spinoza" *The Encyclopedia American*, vol. 25, 1962.

Descartes, *Discourse on The Method*, America. 1969.

Descartes. *Meditations*, America. 1969.

Descartes, *The Principles of Philosophy*, America, 1969.

Elwes, R.H.M, *Introduction to the Chief Works*, New York, 1951.

Emery Stephen A, "Spinoza" *Encyclopedia International*, vol. 17, 1973.

Gregory. T.S. *Introduction to Spinoza's Ethics*, London, 1967.

Gilson Etienne, *God and Philosophy*, Yale University press, 1941.

Gilson & Thomas Langan, *Modern Philosophy*: Descartes to Kant, New York, 1968.

Hamphire stuart, *Spinoza*, America, 1970.

Hegel, *The History of Philosophy*, vol. 3, translated from the German by E.S. Haldane and Frances H. Simouse, London, 1955.

Hegel, *Logic*. New York, 1951.

Höffding, Harald, *A History of Modern Philosophy* (translated from the German edition by B.E. Meyer) vol. 1, America, 1955.

Jaspers Karl, *Spinoza* (translated by Ralph Manheim, New York & London, 1974.

Joachim Harold H., *A study of the Ethics* New York, 1964.

Kant, *Critique of the Teleological Judgements* translated by J.H. Bernared New York, 1961.

Leon Roht, "*Jewish Thought in the Modern World*" the legacy of Israel, London, 1953.

M.KE, "Spinoza" *Encyclopedia Britannica* vol. 21, 1973.

Macintyre Alasdair, Spinoza, Bendict (Baruch), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, America, 1972.

G.H.R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge* Oxford, 1954.

Pollock Frederick, *Spinoza, His Life and Philosophy*, New York, 1966.

Ratner Joseph, *The Philosophy of Spinoza*, New York, 1927.

Ross Divid, *Aristotle*, London, 1966.

Spinoza, political Treatise, translated by R.H.M. Elwes, New York, 1955.

Spinoza, principles of Descartes, translated by Frank A. Haybs, New York.

Spinoza, *Short Treatise* on God, Men and his Well-being, translated by Wolf, America, 1958.

Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, translated by R.H.M. Elwes, New Yrok, 1955.

Treatise on the Correction of the Understanding, translated by T.S. Gregory, London, 1967.

S. Paul kashap, Spinoza's Use of Idea *Spinoza* New Perspectives, America, 1978.

Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, vol. 1, translated by Chicago, 1952.

Wild John, Introduction to *Spinoza' Selections*, America, 1958.

Will Durant, *The Story of Civilization* vol. 8, New York, 1693.

Will Durant, *The Story of Philosophy*, New York, 1951.

Windelband Wihelm, *A History of Philosophy*, vol. 2, New York, 1958.

Wolfson Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, New York, 1969.